

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА. СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УЧЕБНИК И ПРАКТИКУМ
ДЛЯ АКАДЕМИЧЕСКОГО БАКАЛАВРИАТА

Под редакцией доктора философских наук,
профессора **А. С. Колесникова**

*Рекомендовано Учебно-методическим отделом
высшего образования в качестве учебника и практикума
для студентов высших учебных заведений, обучающихся
по гуманитарным направлениям и специальностям*

Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru

Москва ■ Юрайт ■ 2016

УДК 101(075.8)

ББК 87.3я73

И89

Ответственный редактор:

Колесников Анатолий Сергеевич — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации.

Рецензенты:

Сергейчик Е. М. — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии образования Санкт-Петербургской Академии постдипломного педагогического образования;

Шмонин Д. В. — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии.

История философии XX века. Современная зарубежная философия : учебник и практикум для академического бакалавриата / под ред. А. С. Колесникова. — М. : Издательство Юрайт, 2016. — 384 с. — Серия : Бакалавр. Академический курс.

ISBN 978-5-9916-6949-8

В учебнике изложены основные тенденции и проблемы философии, которые связаны с пересмотром принципов классической философии. Вырисовываются «проблемные направления» философской мысли XX столетия, которые, сохраняя связь с предшествующими этапами развития философии, демонстрируют попытки обновления классических философских проблем и стремление к переоценке ценностей, отживших идей и идеалов. Рождаются новые версии духовного обновления. Видимое разнообразие школ и направлений философствования отражает главные мировоззрения западной и восточной культур, культуры Африки и Латинской Америки.

Соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Для студентов академического бакалавриата, а также для специалистов, магистрантов, аспирантов и всех изучающих историю философии.

УДК 101(075.8)

ББК 87.3я73



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав. Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая компания «Дельфи».

ISBN 978-5-9916-6949-8

© Коллектив авторов, 2016

© ООО «Издательство Юрайт», 2016

Оглавление

Авторский коллектив	9
Предисловие	10

ЧАСТЬ 1

ГЛАВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава 1. Прагматизм и философия США	21
1.1. Чарльз Сандерс Пирс	23
1.2. Уильям Джеймс	26
1.3. Джон Дьюи	32
<i>Практикум</i>	35
<i>Литература</i>	35
Глава 2. Эволюция проблемного поля аналитической философии	37
2.1. Логический позитивизм	40
2.2. Поздняя философия Людвиг Витгенштейна. Лингвистическая философия	42
2.3. Аналитическая философия после Людвиг Витгенштейна	45
<i>Практикум</i>	51
<i>Литература</i>	52
Глава 3. Феноменология и феноменологическое движение	53
3.1. Феноменология: история понятия	53
3.2. Истоки феноменологии	54
3.3. Феноменология Эдмунда Гуссерля	55
3.4. Феноменология Макса Шелера	59
3.5. Феноменология Мартина Хайдеггера	61
3.6. Феноменология Мориса Мерло-Понти	62
3.7. Современное феноменологическое движение	63
<i>Практикум</i>	65
<i>Литература</i>	65
Глава 4. Философия экзистенциализма	67
4.1. Общая характеристика	67
4.2. Немецкий экзистенциализм	69
4.3. Французский экзистенциализм	75
<i>Практикум</i>	82
<i>Литература</i>	83
Глава 5. Постпозитивизм и философия науки	84
5.1. Философия науки, эпистемология	84

5.2. Основные типы концепций в философии науки.....	85
5.3. Основные программы современной философии науки	86
5.4. Французская историческая эпистемология	86
5.5. Постпозитивизм	89
5.6. Постмодернистская философия науки	94
<i>Практикум</i>	95
<i>Литература</i>	96
Глава 6. Антропологический поворот в современной философии	97
6.1. Философская антропология Макса Шелера	99
6.2. Онтологическая антропология Мартина Хайдеггера	100
6.3. Проекты культурно-исторической антропологии	102
6.4. Проблема человека в постантропологических парадигмах философствования.....	105
6.5. Критическая антропология Мишеля Фуко.....	106
6.6. Символическая антропология Жана Бодрийера	109
6.7. Антропология насилия	110
6.8. Историческая антропология Петера Слотердайка.....	111
6.9. Визуальная антропология	113
6.10. Человек в условиях современности.....	113
<i>Практикум</i>	117
<i>Литература</i>	117
Глава 7. Философская герменевтика	119
7.1. Предыстория философской герменевтики.....	120
7.2. Проблематизация герменевтики как методологии гуманитарного знания	123
7.3. Философская герменевтика.....	125
<i>Практикум</i>	130
<i>Литература</i>	130
Глава 8. Современный марксизм: от неомарксизма к постмарксизму	132
8.1. Марксистское наследие	132
8.2. «Возрождение» марксизма со стороны его критиков	135
8.3. Кризис марксизма и его история.....	137
8.4. «Западный марксизм» и его сторонники	139
8.5. Франкфуртская школа.....	140
8.6. Итальянский марксизм.....	142
8.7. Марксистская философия во Франции.....	143
8.8. Англофонный марксизм.....	146
8.9. Структуралистский марксизм.....	148
8.10. Формальные изменения в западном марксизме.....	150
8.11. Новое в теории западного марксизма.....	151
<i>Практикум</i>	155
<i>Литература</i>	155
Глава 9. Структурализм и постструктурализм.....	157
9.1. Лингвистическая стадия	158

9.2. Структурализм как этнографическая и литературоведческая парадигма.....	158
9.3. Постструктуралистская стадия движения.....	159
<i>Практикум</i>	167
<i>Литература</i>	168
Глава 10. Философия постмодерна	169
10.1. Жан-Франсуа Лиотар	170
10.2. Теоретическое осмысление ситуации постмодерна.....	171
10.3. Жан Бодрийяр	172
<i>Практикум</i>	176
<i>Литература</i>	176
Глава 11. Философия психоанализа.....	178
11.1. Формирование и критика учения Зигмунда Фрейда.....	178
11.2. Философские проблемы психоанализа.....	180
<i>Практикум</i>	186
<i>Литература</i>	187
Глава 12. Философские проблемы в пространстве психиатрии	188
12.1. История идей и движений.....	189
12.2. Онтология и антропология	191
12.3. Социальная теория	194
<i>Практикум</i>	195
<i>Литература</i>	196
Глава 13. Современная зарубежная философия образования	197
13.1. Эмпирико-аналитическая традиция философии образования.....	199
13.2. Гуманитарная традиция философии образования	200
13.3. Критико-эмансипаторская традиция философии образования	202
13.4. Постмодернистская философия образования.....	203
<i>Практикум</i>	205
<i>Литература</i>	205

ЧАСТЬ 2

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФИИ

Глава 14. Русская философия	209
14.1. Характеристика философии всеединства.....	210
14.2. Экзистенциализм: Н. А. Бердяев и Л. И. Шестов.....	213
14.3. Метафизический персонализм Н. О. Лосского	215
14.4. Евразийство.....	216
14.5. Философия права.....	217
14.6. Философия в СССР	218
<i>Практикум</i>	223
<i>Литература</i>	223
Глава 15. Современная китайская философия	224
15.1. Деятельность Сунь Ятсена и Кан Ювэя.....	225
15.2. Революционные демократы и прагматизм: Ли Дачжао и Ху Ши	226

15.3. Национальная философская традиция, неоконфуцианство и западная культура	229
15.4. Марксистская идеология	231
15.5. Постмарксизм и «новые конфуцианцы»	233
<i>Практикум</i>	236
<i>Литература</i>	236
Глава 16. Современная индийская философия.....	238
16.1. Характер индийской философии в XX в.	239
16.2. Главные направления философской мысли современной Индии	241
16.3. Концепции истории философии С. Радхакришнана и Д. Кришны.....	243
16.4. Антропологические и социально-философские концепции А. Гхоша, М. К. Ганди и Б. Р. Амбедкара	246
16.5. Слияние западной и индийской традиций	251
<i>Практикум</i>	257
<i>Литература</i>	258
Глава 17. Африканская философия	260
17.1. Своеобразие африканской философии	260
17.2. Этнофилософия	263
17.3. Философия негритюда	266
17.4. Философия в постколониальную эпоху.....	268
17.5. Франкоязычная африканская философия	270
17.6. Интеллектуальные сопротивления колониальному дискурсу.....	270
17.7. Критика негритюда и африканского дискурса	274
<i>Практикум</i>	278
<i>Литература</i>	278
Глава 18. Арабо-мусульманская философия.....	279
18.1. Природа арабо-мусульманской философии	279
18.2. Современная арабо-мусульманская философия.....	284
18.3. Тенденции развития	298
<i>Практикум</i>	300
<i>Литература</i>	301
Глава 19. Философия в Латинской Америке в XX столетии	302
19.1. Латиноамериканская культура как источник философской рефлексии...302	
19.2. Антипозитивистская философия: «основатели»	305
19.3. Экзистенциальная онтология или феноменология: «нормализация»	308
19.4. Философия, осуществленная христианами	311
19.5. Марксистская философия.....	312
19.6. Философия латиноамериканского.....	314
19.7. Философия науки и аналитическая философия.....	316
19.8. Философия освобождения.....	318
19.9. Ситуация в конце XX в.	322
<i>Практикум</i>	324
<i>Литература</i>	324
Глава 20. Философия в Австралии	326
20.1. Характеристики австралийской мысли.....	327

20.2. Джон Андерсон и андерсонизм	328
20.3. Академические свободы и либертарианцы	331
20.4. Мельбурнское витгенштейнианство.....	333
20.5. Австралийский материализм	334
20.6. Австралийский реализм.....	336
20.7. Нестандартные логики	337
20.8. Этика.....	338
20.9. Экология и философия маори	338
<i>Практикум</i>	342
<i>Литература</i>	343
Глава 21. Философия Германии.....	344
21.1. Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера и дискуссия с ней Юргена Хабермаса.....	345
21.2. Эволюция Франкфуртской школы.....	347
21.3. Дискурс как рефлексивная форма коммуникативных действий: подход Юргена Хабермаса.....	348
21.4. Карл-Отто Апель: идея трансцендентальной прагматики.....	350
21.5. Аксель Хоннет: идея исследования моральных оснований социальных конфликтов	353
21.6. Райнер Форст: справедливость как реализация «права на оправдание»...	356
21.7. Буркхардт Либш: диалог с философской традицией постмодернизма с целью выработки политической философии культуры	360
21.8. Эрнст Тугендхат: язык как ключ к обоснованию этики	362
21.9. Антропология Ханса-Петера Дюрра.....	364
21.10. Петер Слотердайк	365
21.11. Дитер Хенрих	366
<i>Практикум</i>	367
<i>Литература</i>	368
Глава 22. История современной философии Севера.....	369
22.1. Феномен философии Севера.....	370
22.2. Философия Севера Фридриха Ницше	370
22.3. Освальд Шпенглер о нордическом мироощущении.....	372
22.4. Хосе Ортега-и-Гассет о Севере с точки зрения Средиземноморья.....	375
22.5. Метафизика Севера в философском неотрадиционализме	376
<i>Практикум</i>	381
<i>Литература</i>	381
Литература ко всему курсу	383
Интернет-ресурсы	384

Авторский коллектив

Береговая Оксана Александровна, кандидат философских наук, доцент — гл. 13;

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник — гл. 1;

Власова Ольга Александровна, доктор философских наук, доцент — гл. 11, 12;

Гафаров Хасан Сабирович, доктор философских наук, доцент — гл. 3, 7 (в соавторстве с Гафаровой Ю. В.);

Гафарова Юлия Юрьевна, кандидат философских наук, доцент — гл. 3, 7 (в соавторстве с Гафаровым Х. С.);

Дудник Сергей Иванович, доктор философских наук, профессор — гл. 8 (в соавторстве с А. С. Колесниковым);

Дьяков Александр Владимирович, доктор философских наук, профессор — гл. 9, 10;

Канаева Наталья Алексеевна, кандидат философских наук, доцент — гл. 16;

Колесников Анатолий Сергеевич, доктор философских наук, профессор — предисловие, гл. 2, 15, 17, 18, 19, 20, гл. 8 (в соавторстве с С. И. Дудником);

Марков Борис Владимирович, доктор философских наук, профессор — гл. 6;

Осипов Игорь Дмитриевич, доктор философских наук, профессор — гл. 14;

Попков Юрий Владимирович, доктор философских наук, профессор — гл. 22 (в соавторстве с Е. А. Тюгашевым);

Соколова Лариса Юрьевна, доктор философских наук, профессор — гл. 4, 5;

Тюгашев Евгений Александрович, кандидат философских наук, доцент — гл. 22 (в соавторстве с Ю. В. Попковым);

Шачин Святослав Вячеславович, кандидат философских наук, доцент — гл. 21.

Предисловие

XX в. дал многое для истории и культуры, науки и техники. Однако это было время двух мировых войн, революций и потрясений цивилизационных основ. Произошло становление массового производства и массового общества, развитие массовой культуры, которые сопровождали тоталитаризм, фашизм, бюрократия. Это была эпоха революции в естествознании, научно-технического прогресса, краха колониализма, выхода на мировую арену Индии, Китая, Африки и Латинской Америки. Так, революция в науке означала смену старой, основанной на физике Ньютона механистической картины мира новой — базирующейся на теории относительности и квантовой механике. Происходит ломка научных представлений, ведущая к иллюзии «краха» науки как носительнице мировоззренческих функций. Изменились многие характеристики общественной и политической жизни, что стало одной из причин трансформаций в философии. Главные тенденции и проблемы философии связаны с пересмотром принципов классической философии, когда вместо трактатов и научных статей в моду входят тексты-проповеди, требующие расшифровки его кодов. Мифологическое, мистическое, виртуальное и реальное совмещаются. Критика разума порождает проблему нерационального. Нигилизм и традиционализм сталкиваются в яростной битве как сциентизм и антисциентизм. Антитехнократические утопии (О. Хаксли, Дж. Оруэлл) раскрывают угрозы существования человечества. Философия техники, наоборот, предлагает взглянуть на проблему со стороны учета этой новой реальности. В современной мысли формируется как стремление разрешения противоречия техницизма — антитехницизма, так и попытки их интеграции. Вырисовываются «проблемные направления» философской мысли XX столетия: аналитическая философия и философия языка, философия истории, философия сознания, философская антропология, философия культуры, философия мифа, философия глобальных проблем, философия ненасилия, неомарксизм и постмарксизм и др.

Сохраняющаяся связь с предшествующими этапами развития философской мысли и попытки обновления классических философских проблем выводят на такие направления, как неокантианство, неогегельянство, психоанализ, неотомизм, неопозитивизм, формирование «новой онтологии». Структурализм, постструктурализм, постмодернизм в философии ведут к философскому плюрализму и смене определяющих парадигм развития мысли. Это было стремление к переоценке ценностей, отживших идей и идеалов. Рождаются новые версии духовного обновления — прогрессивистские и эсхатологические, слияния рации и веры в некое «мистическое постижение истории». Политизация, прагматизация, культурали-

зация философской мысли несет на себе попытки ответа на современные проблемы, среди которых и создание новой науки о человеке.

Подобные изменения по-своему отразила история философии, которая пыталась дать ответ, осмыслить, переварить, освоиться с новыми явлениями цивилизации — мировыми войнами, научно-техническими открытиями, массовым духовным производством, средствами массовой информации (СМИ), Интернетом. Развитие философских проблем и сдвиги их территориального расположения достаточно трудно систематизировать и объяснить, хотя логика обоснования здесь имеется. На рубеже XIX—XX вв. центр, безусловно, находился в Германии и отчасти в Австрии, промелькнул во Франкфурте, затем переместился в Кембридж Б. Рассела, Д. Э. Мура и Л. Витгенштейна, затем снова Вена, Оксфорд Г. Райла, А. Д. Айера, Дж. Остина и П. Стросона. 1960-е гг. — Франция Л. А. Альтюссера, М. Фуко, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, Ж. Лакана. Послевоенное развитие философии за океаном связано с американским Кембриджем У. Куайна, Н. Хомского и Х. Патнэм. Крах колониализма открыл дорогу философам Китая, Индии, Африки и Латинской Америки. Центр развития философии везде. Ни о каком кризисе философии нет и речи. Наоборот, в мире происходит бурное развитие философских концепций разных направлений. Современную философию на манер Ю. Хабермаса можно назвать «новой необозримостью». И в этом есть резон.

Сама история философии XX в. также состоит из нескольких составляющих, не перекрывающих друг друга, а дополняющих ее суть. Это история философии как фактология, историография; история философии как «критическое исследование», больше похожее на деконструкцию; история философии как герменевтическая или синергийная, часто напоминающая реконструкцию; история философии как экзистенциальный опыт и коммуникация. История философии — это саморефлексия философии, имеющая социально-исторические и экономико-политические корни, переплетенная с всемирно-историческим и регионально-локальным видением философских традиций. В этом случае возможно говорить о философии истории философии — это философское осмысление единой действительности исторических форм философии.

Видимое разнообразие школ и направлений философствования отражает главные мировоззрения западной и восточной культур, культуры Африки и Латинской Америки. В настоящее время мышление как Востока, так и Запада, как Севера, так и Юга претерпевает существенные трансформации, значение которых можно сопоставить с уже имевшими место в нашей цивилизации на рубеже XIX—XX вв. И мы все в той или иной мере содействуем этим изменениям. Дело в том, что каждое поколение заново анализирует и продумывает те идылы и идеалы, которые в свое время формировали его миропонимание, но делает это уже с высоты своего положения. Предлагаемый учебник и пытается сделать это на фоне чрезвычайно сложной социально-политической и философской реальности начала XXI в.

Заметим, что используемое членение истории философии на «эпохи», школы и направления не претендует на отражение реальных сложностей и тонкостей развития мировой философской мысли. Оно предпринято

для учебных целей, чтобы логически и исторически показать их движение по странам и регионам, школам и направлениям, с выделением значимых фигур в этом процессе развития мысли. С другой стороны, чтобы успешно раскрыть материал столь необозримого объема, необходимо исходить из неких предварительных принципов, организующих это предприятие. Подобные общие установления помогут нам разобраться с трудностями и двусмысленностями, с конфликтами и неожиданными решениями, которыми пропитана история мировой философии.

Наше мышление согласно пронизывающей его логике до сих пор определяется античными классиками Греции. Основы их концептуальных решений все еще влияют и на особенности не только западного, но и мирового мышления, сверяющего с ними или сравнивающего с ними свое философское кредо. Будь то китайская или индийская, африканская или арабо-мусульманская философии, которые по отношению к греческим особенностям философского мышления раскрывают свои характерные черты. Мирозренческая любопытность, страсть к новациям, критика предшественников, страстный интерес к жизни и нравственности, к проблемам познания и сознания, стремление к упорядоченности и скептическая позиция к устоявшимся истинам, стремление докопаться до истин и до последних оснований бытия — всеми этими типичными качествами греки определили те интеллектуальные и нравственные ценности, которые и в наши дни значат не меньше, чем в V—I вв. до н.э.

В их основании лежит представление о космосе как об организованном отображении некоторых первоначальных сущностей или потусторонних первопринципов, которые возможно постичь то ли в виде идей, форм, универсалий, вечных абсолютов, то ли в виде вечно живущих божеств, священных «начал» и архетипов. Данные представления видоизменялись со времен Гомера, Гесиода, Эсхила и Софокла, Сократа, Платона и Аристотеля, однако сохранили некое общее видение типично греческой склонности выявления в хаосе бытия разъясняющих все универсалий. Иными словами, у греков в философии Вселенной управляли сонмища вневременных сущностей, скрытых за конкретной действительностью и дарующих ее формой и смыслом. Их можно квалифицировать как архетипичные принципы, которые включали геометрические и арифметические конструкции, космические полярности (свет — тьма, мужское — женское, любовь — ненависть, единство — множество), прототипы человека и множества живых существ; такие идеи, как Истина, Добро, Красота, Справедливость и иные безусловные ценности нравственного и эстетического характера. В предфилософский период в греческой мысли они олицетворяли Этнос и Хаос, Небо и Землю (Уран и Гея) или персонифицировались в фигурах Зевса, Прометея, Афродиты и т.п. Эта архетипическая перспектива гарантировала повторение любой грани бытия, пронизанной подобными первоначалами. Непрерывный поток явлений внешнего и внутреннего мира не может скрыть особенные неизменные паттерны, или сущности, имеющие фиксированную и длительную константность, что приводило к наделению их независимой реальностью. На подобных неизменных сущностях Платон и основывал свою метафизику и теорию познания.

Изменившийся мир повлиял на философский дискурс, но появление новой обоснованной системы или теории в философии не означает отказа или ограничений границ применимости «устаревших данных» прошлых концепций. Конечно, современная философия не может пренебрегать новыми проблемами или новейшими контекстами в рассмотрении «вечных» апорий и трудностей, порожденных изменившимися социальными условиями, развитием науки и техники, методами научного познания и многозначностью рациональности, иначе она может утратить связь с действительностью.

Внутренняя целостность современного социокультурного контекста ставит на повестку дня как вопросы единства мира, так и вопросы единства культуры. Раскрытие и разрешение этой сложной взаимосвязи вызывает как пересмотр форм дискурсивного поля и смыслового пространства, так и способов выявления фундаментальных процедур, обеспечивающих эффективность и достижимость употребляемых концептуализаций. Сама философия вынуждена изменить свою специфику: от метафизического вопрошания она перешла к обоснованию картины мира, включая в этот процесс все накопленное знание и искусство, все возможные онтологии, методологии и стратегии, охватывая экзистенциальные, ценностные, прагматические отношения к миру, образ мыслей, философию сердца и разума, интуитивного и волевого и т.п.

Подобный системный разворот эпохи модерности и модели ее философии вызвали к жизни постмодерн, который привел к переосмыслению многих базовых понятий, эпистем, стандартов полагания, на которые ориентировалась философия «знакового мира», и формированию нового метафизического аппарата для мировоззренческого обоснования проектов будущего миропорядка. Универсальная гибридизация философии и литературы, архитектуры, эстетики, права, истории, религии и нравственности, мифологии и семиотики порождает неуверенность в принятых ранее нормах и стереотипах. Деконструктивизм и постмодернизм стали позиционировать как новое мировоззрение в эпоху «экстаза коммуникации» (Ж. Бодрийяр). Невероятная сложность и многомерность внутреннего и внешнего мира и релятивизация их отношений вызывает тревогу и смятение. Постмодерн увидел застарелость многих проблем и предлагаемых решений, представив их как плюрализм сущностей без оснований. Анализ языка, семантики и коммуникации современного мира, поэтики структур повседневности и философской риторики демонстрирует дух свободного творчества в философии как отречение от рациональных доказательств прошлого.

Что взамен строгой рациональности предлагает современная философия, вооруженная скептицизмом и решимостью переустроить мир? Перечислим лишь некоторые концепты, которые были инициированы: анализом сомнительных отношений языка к реальности Ф. Ницше; семиотикой Ч. С. Пирса, увидевшего знаковую природу человеческой мысли; лингвистикой Ф. де Соссюра, раскрывшего свободу взаимосвязей между словом и предметом, знаком и означаемым; анализом Л. Витгенштейном языковой структуризации человеческого опыта; экзистенциалистско-лингвисти-

ческой критикой метафизики М. Хайдеггера; лингвистической гипотезой Э. Сепира и Б. Л. Уорфа, узревших факт, что язык организует восприятие действительности так же, как действительность формирует язык; генеалогическими исследованиями М. Фуко в сфере социального конструирования знания; деконструкционизмом Ж. Деррида, показавшего невозможность определить для текста некий непреклонный один-единственный смысл. Обращение к творчеству маркиза де Сада, А. Арто, Р. Барта поставило в центр тело и чтение, а к З. Фрейду, Ж. Лакану и неолаканизму — пространство и подсознательное. Список достижений можно продолжить, включая в сферу современные философские концепции Востока, Латинской Америки и Африки. Результатом этих влияний стала иррадиация оценок человеческого знания и рефлексии как крайне относительных, а не высших и непоколебимых в своей истинности, что стимулирует энергичный пересмотр структуры и целей интеллектуального анализа.

Неудивительно, что постмодерн породил критику западной философской традиции начиная с Платона. В чем его основные устремления? В первую очередь постмодерн не приемлет попытки овладеть и зафиксировать первоначальную Реальность, характеризуя их как тщетные упражнения в языковой игре, как долговременные и бесперспективные усилия заглянуть за границы собственных мудрых измышлений. Во-вторых, эта установка западной традиции осуждалась как непременная внутренняя отчужденность и тягостная иерархичность, имевшая своей целью овладеть умами, но приведшая к оскудению бытия и культуры, к технократическому подчинению природы, к социально-политическому господству над массами. В-третьих, за этими установками надо видеть стимул западного мышления через все стороны жизни навязать те или иные формы тоталитаризма — мировоззренческого, теологического, научного, экономического, методологического, информационного и т.п., которые были осуждены и как формы самообмана, и как деструктивное начало цивилизации.

Подобные побудительные мотивы вызвали в постмодернизме активное отторжение привилегированного интеллектуального «канона» Запада и даже упреки в умственном и моральном банкротстве его истинно разумного, человеческого, цивилизационного и прогрессивного. Западные ценности прикрывали экспансию, захватнические войны, насилие и притеснения над не Западом узаконенным процветанием за чужой счет с механизмами рабства, геноцида и колонизации, империализма и рабочего класса, игнорированием прав женщин, «цветных», разнообразных меньшинств, малоимущих, с повсеместным истреблением поселений аборигенов, с игнорированием чужих культурных традиций и ценностей.

Радикально меняющийся культурный контекст инициировал многих, в том числе ученых, включиться в непримиримую деконструкцию устоявшихся взглядов. При этом использовались различные пересекающиеся способы анализа текстов и событий — социально-психологический, лингво-литературоведческий, семантико-герменевтический, функционально-политический, логико-риторический и пр. Всемерно пропагандируется деконструкция общепринятых установок, ниспровержение претензий, потрясение верований, демаскировка видимостей. Дух «герменевтики

подозрений», наподобие предложенной К. Марксом, Ф. Ницше и З. Фрейдом, направлен на разложение западного мышления на части через деконструкцию, децентрацию, демистификацию, рассеивание и т.п. Взамен предлагается правильное мышление, чтение, чувство, лишь бы поколебать деспотизм целостного, ведущего к тоталитаризму. Никакого всеведения — философского, религиозного или научного. Все теории и универсальные предпочтения порождают эмпирические манипуляции и интеллектуальный авторитаризм.

Важной объединяющей тенденцией внутри постмодернистских интеллектуалов становится и теоретико-познавательное переосмысление природы воображения, отмеченное в когнитологии, философии науки, антропологии и социологии, религиоведении, психоанализе и глубинной психологии. Воображение не только не противопоставляли восприятию и разуму, а осознали наличие его и в восприятии, и в разуме, непосредственное его участие в опыте человека и взаимосвязь его с бессознательным, что раскрывало природу архетипических моделей и значений. Постмодернистские мыслители признали метафорическую природу, внутренне присущую как философским, так и научным утверждениям (П. Фейерабенд, З. Бабур, Р. Рорти), что в дальнейшем получило свидетельство и четкую фиксацию, когда психологи из лагеря постмодернистов вскрыли архетипические категории бессознательного, служившие причиной и структурирующие и опыт, и познание человека (К. Г. Юнг, Дж. Хиллман).

Проблема универсалий, проясненная Л. Витгенштейном, показавшим, что первоначально некий ансамбль значений, связываемых использованием какого-то общего для них слова, по существу, часто вбирает в себя огромный спектр неясных и перекрещивающихся отношений, обладающих лишь чертами сходства, — приняла ясный вид на основании использованного в глубинной психологии толкования архетипов. Ученые считали, что архетипы — устойчивые образчики, или парадигмы, изначально неясные и полисемичные, энергичные, эластичные и зависимые от всего разнообразия социокультурных и персональных воздействий, вместе с тем имеют отчетливую формальную связность и обладают универсальностью. Архетип — это прототип конкретных психологических образов, регулятивный принцип для формирования некоего творческого материала. Это начало, не содержащее обособленных эго. Это «симпатическая нервная система», сохраняющая жизненное равновесие. Обращение к универсалиям разума человека актуализировало внимание к архетипу, в ряд философских формулировок которого в наши дни включают ноосферу, психосферу, мировую душу, дух времени, дух народа, всеобщий ум, мировую мысль, мировой разум, коллективное сознание, коллективное подсознательное, первичные символы, элементарные идеи, парадигму, эпистему, морфогенетические поля и т.п. Из этого набора терминов можно предполагать, что бытуют некие коды (социокультурные, психосоциальные, антропоидные), имеющие общее основание для всех людей. Это — метафизические трансцендентальные сущности, представляющие вневременной процесс, который однажды случился и повторяется постоянно. Так каждый новый архетип впитывает в себя предыдущий и формирует его в новой идее, которая

и создает его главный образ или мифического идола, или трансцендентальной сущности.

Если не углубляться во множество проблем, разрабатываемых в современной философии, то можно солидаризироваться с постмодерном в том, что он подошел с иной стороны к процессу рождения истины, рассчитывая на взаимопонимание всех сторон, занятых в этом процессе, но на ином уровне коммуникации и набора матриц, под суровым влиянием структур повседневности. Естественно, историко-философская дисциплина преобразуется, трансформируется одновременно с тем, как мировая философия утрачивает привычный смысл и значение своего существования в эпоху постглобализации и все активнее стремится возродить ее первичный смысл — мудрость. Культурное многообразие и цивилизационная идентичность становятся предметом пристальной рефлексии.

Как факт мы принимаем децентрированный образ истории философии, поставивший по-иному проблему соотношения универсального и локального в мировой философии, которая обсуждалась начиная с 1970-х гг. учеными Азии, Африки и Латинской Америки. С этого же времени происходит замена проблемного гегельянского логического метода анализа историко-философского процесса культурологическим методом, включающим сам акт философской рефлексии в непосредственную зависимость от культурно-исторических обычаев конкретного сообщества. Философы пытаются отрефлексировать эту проблему тесной взаимосвязи между социокультурной адаптацией, интеркультурным изучением и персональным развитием человека. Развивающиеся страны все более и более зависят от развитых, но и процветание последних не может быть абсолютно отделено от процветания развивающихся стран, поощряя постоянное новшество мировых экономических теорий. Сходные процессы происходят и в философии. Зависимость от прежних западноевропейских философов сменяется поиском оснований своей, национальной философии, особую роль начинает играть рефлексия собственной культуры этноса, нации, народа.

Задачи изучения дисциплины «История философии XX века. Современная зарубежная философия» заключаются:

- в ознакомлении с мировоззренческими картинами мира, сформировавшимися в XX в.;
- постижении теоретико-методологических подходов в изучении основных этапов развития мировой философской мысли;
- исследовании характерных особенностей отечественной философской мысли;
- изучении важнейших направлений современной философии;
- выявлении основных тенденций развития историко-философского знания;
- рассмотрении особенностей становления и развития философии в разных регионах мира.

В результате осуществления поставленных задач студент будет иметь представление:

- о роли историко-философского знания в системе философии и гуманитарного знания, а также в историко-культурном контексте в целом;

- целях и задачах истории философии как философской дисциплины;
- об основных этапах развития современной философии, а также узловых стратегиях историко-философского анализа и различных герменевтических процедурах.

В результате освоения учебной дисциплины студент должен:

знать

- функции, цели и принципы историко-философского знания;
- этапы и особенности развития современной зарубежной философии;
- понятийный и категориальный аппарат современной зарубежной философии;
- основные философские школы и направления современности;
- взгляды, подходы и методы исследования современной зарубежной философии;

уметь

- обобщать, систематизировать и реконструировать основные историко-философские идеи и концепции, интерпретировать их;
- применять соответствующий философский категориально-понятийный аппарат, пользоваться основными историко-философскими понятиями, идентифицировать эти понятия, адекватно применять их при проведении гуманитарных исследований;
- работать с источниками и исследовательской литературой по современной зарубежной философии, анализировать и интерпретировать информацию по истории зарубежной философии, ее изложение;
- давать самостоятельную оценку тем или иным направлениям и школам современной зарубежной философской мысли;

владеть

- методами и приемами обсуждения и критики фундаментальных проблем, разработанных в зарубежной философии, аргументировать и вести дискуссию по указанной тематике;
- навыками поиска необходимой информации для научного исследования;
- навыками работы с учебной и научной литературой по современной зарубежной философии.

ЧАСТЬ 1
ГЛАВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ



Глава 1

ПРАГМАТИЗМ И ФИЛОСОФИЯ США

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- идеи и понятийный аппарат главных представителей прагматизма;
- положения и теоретические основы философии Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи;
- основные методологические принципы прагматизма;
- современные представления об американском прагматизме;

уметь

- формулировать прагматические и социокультурные стратегии мыслителей, обобщать и систематизировать основные проблемы прагматизма;
- давать самостоятельную оценку взглядам и подходам представителей неопрагматизма;

владеть

- способами и приемами обсуждения и критики фундаментальных проблем познания и веры, разработанных в истории философии представителями прагматизма в США, аргументировать и вести дискуссию по указанной тематике;
 - навыками работы с учебной и научной литературой о прагматизме.
-

Прагматизм был и поныне остается одной из самых влиятельных философских концепций современности, несмотря на то что со времени его возникновения прошло уже более 100 лет и общество, в котором он возник, существенно изменилось. Вместе с ним изменился, естественно, и сам прагматизм, гибридизируясь с аналитической философией и постмодернизмом, однако основная его проблематика остается относительно неизменной — это проблема человеческой деятельности, целей, которые ставит перед собой человек, и связи процессов познания и интересов познающего субъекта.

Эта философская система — единственная, возникшая в США, а не принесенная на американскую почву из Европы, так что ее порой называли «официальной философией» Соединенных Штатов¹. Подобное высказывание, при всей своей радикальности, все же отчасти ухватывает истину: ни в одной стране мира прагматизм не получил такого признания и такого развития, как в США, хотя и в других странах у него были последователи (Ф. К. С. Шиллер в Великобритании, И. Фишер в Чехии, Ху Ши в Китае и др.). Формирование этой системы происходило на своеобразном интеллектуальном фоне американской культуры середины XIX в., который следует кратко осветить.

¹ Буржуазная философия кануна и начала империализма / под ред. А. С. Богомолова, И. С. Нарского, Ю. К. Мельвиля. М. : Высшая школа, 1977. С. 299–300.

Одним из наиболее влиятельных философских течений середины XIX в. в англоязычных странах был **абсолютный идеализм**, виднейшими представителями которого были Т. Грин, Ф. Брэдли, Дж. Э. Мак-Таггарт и Б. Бозанкет в Англии и Дж. Ройс в США. При всех различиях между воззрениями этих мыслителей их объединяло, среди прочего, одно принципиальное философское положение — тезис о примате целого над частью. Для Дж. Ройса даже человек имеет ценность только как часть общества, от которого человек зависит всецело и которое определяет его взгляды, стремления, мировоззрение, так что человек оказывается в этой концепции далеко не свободным субъектом, действия и решения которого определяются им самим и который несет ответственность за свои поступки, а частью целого, единственно ради которого он существует и идеалы которого должен воплощать в своих действиях. Поэтому «воплощающий в себе всеобщий смысл абсолютной жизни универсум необходимым образом определяет, согласно рассуждениям Ройса, всю полноту реальности существования человека. Это существование представляется американскому философу в качестве индивидуального воплощения абсолютного смысла»¹.

Из этого положения следует, что существование индивида, никак не связанного с обществом, самостоятельного и самодостаточного, не имеет никакой ценности и попросту невозможно. Идеал сильной и самодостаточной личности, в художественной литературе нашедший яркое воплощение, например, в образе Робинзона Крузо — человека, в совершенном одиночестве сумевшего не только выжить, но и обеспечить себе настолько комфортное существование, насколько это было возможно в сложившихся для него условиях, — это идеал недостижимый и, вообще говоря, с точки зрения абсолютного идеализма ложный, ибо оказавшийся даже на необитаемом острове человек сохраняет знания и умения, которые передало ему общество, и может существовать лишь благодаря им, т.е. благодаря целому, частью которого он не перестает быть независимо от того, есть ли у него в настоящий момент возможность общаться с другими его частями.

Но представители этой философской системы, будучи последователями Г. В. Ф. Гегеля, опирались, развивая свои идеи, на постулат о существовании некоего Абсолюта, обладающего сознанием и волей, способного ставить себе цели и достигать их, причем даже общество было в их воззрениях лишь одним из неполных воплощений этого Абсолюта. В этом постулате и заключалась одна из принципиальных трудностей абсолютного идеализма: в нашем опыте нет ничего, что свидетельствовало бы о существовании Абсолюта, а в самом абсолютном идеализме он вводится как нечто совершенно самоочевидное и не требующее никаких доказательств. Кроме того, в этой концепции был изъян и этического характера: если человек ценен только как часть общества или вообще некоторого целого, а не сам по себе, то это лишает его всякого права на свободу и требование ее оказывается этически недопустимым. Все это вместе с социальными изменениями, приводившими к постепенному отказу от лояльности государству как выс-

¹ Сидоров И. Н. Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1989. С. 78.

шей ценности, сделало абсолютный идеализм в конце концов неадекватным той социальной реальности, в которой он существовал, и он сошел со сцены, уступив место другим философским концепциям.

1.1. Чарльз Сандерс Пирс

Создателем *философии прагматизма* был **Чарльз Сандерс Пирс** (1839—1914), который был, кроме того, одним из крупных и оригинальных логиков своего времени, одним из создателей семиотики. Исторически философия прагматизма восходит к сформулированному И. Кантом понятию прагматической веры. Суть ее немецкий философ объяснял так: «Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявление и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чахотка. Его вера даже в его собственном суждении чисто случайна, другой, быть может, правильное угадал бы болезнь. Такую случайную веру, которая, однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю *прагматической верой*»¹. Но для Канта прагматическая вера была лишь вспомогательным инструментом, позволяющим человеку действовать даже в ситуации неопределенности, когда нет возможности получить полное и достоверное знание об объекте действия.

Пирс же выдвинул идею, что человеческое знание *всегда* принципиально недостаточно и у человека никогда не будет возможности получить полное знание о мире — все наши знания суть лишь предварительные схемы, которые рано или поздно все равно окажутся ложными (таким образом, он, по существу, предвосхитил К. Р. Поппера с его тезисом об опровержимости всякого знания, и можно даже поставить вопрос о возможном влиянии раннего прагматизма на взгляды Поппера). «Пирс пренебрежительно относился к спекулятивным построениям философов-метафизиков и к попыткам решать проблему познания исходя из общих рассуждений о возможности или невозможности субъектно-объектного скачка. В гносеологическом реализме его интересовал главным образом вопрос о способах обоснования и надежности знания и мнения. Отправляясь от логики, математики и естествознания, он сформулировал концепцию прагматизма, которая, по его определению, не есть доктрина метафизики или попытка определить какую-либо истину о предмете. Это просто метод удостоверения трудных понятий и абстрактных категорий»².

Скептическое отношение ко всякой метафизике имело у Пирса, однако, глубокие философские основания: он поставил под сомнение один из фундаментальных постулатов всей философии от Р. Декарта до Г. В. Ф. Гегеля — тезис о возможности *чистого знания*. В самом деле, возможна ли ситуация, при которой объект дан субъекту прямо и знание объекта не замутнено никакими привходящими факторами (страхами,

¹ Кант И. Критика чистого разума. М. : Наука, 1994. С. 482.

² Юлина Н. С. Очерки по философии в США. XX век. М. : Едиториал УРСС, 1999. С. 48.

склонностями и пр.)? Декарт и другие философы XVII—XIX вв. говорили о чистом знании, которое доступно чистому субъекту, суть которого — только познание и который свободен от всех особенностей, свойственных эмпирической личности. Однако сам постулат о существовании (и даже о возможности) такого «чистого субъекта» ни на чем не основан и может быть выброшен из философии без всякого вреда для нее. То, что рационалисты Нового времени называли субъектом, есть всегда лишь эмпирическая личность, имеющая тело со своими физическими особенностями, эмоции, определенный социальный статус, жизненный опыт, но главное — *интересы*, которые, согласно Пирсу, и определяют процесс познания. Мы никогда не имеем дело с «чистой» реальностью и всегда выделяем в познаваемом предмете только (или прежде всего) те свойства, которые так или иначе касаются наших интересов и могут способствовать или препятствовать достижению наших целей.

Таким образом, ни «чистого субъекта», ни поэтому «чистого объекта» не существует — все это фикции метафизики классической эпохи, которые должны быть изгнаны из философии. Но точно такой же фикцией оказывается тогда и представление о существовании законов природы, имманентных ей и определяющих ее существование. В действительности, полагал Пирс, реальность хаотична и не существует никаких универсальных закономерностей, которые определяли бы ее хотя бы в какой-то части, а то, что мы называем «законами природы», суть только привычные, постоянно встречающиеся нам сочетания вещей и процессов мира, и ничто не свидетельствует о том, что закономерности мира не могут измениться; вполне возможно, что изменятся рано или поздно фундаментальные физические константы и их соотношения, так что современная физика утратит свой смысл.

Основным понятием в философии прагматизма является вера (*Belief*). Однако к религиозной вере (*Faith*) вера прагматизма не имеет никакого отношения: *belief* здесь всего лишь уверенность в адекватности наших знаний о мире самому миру и в надежности и продуктивности стратегий нашего поведения в нем. Проще говоря, это уверенность в том, что, делая следующий шаг, мы не провалимся ногой под кажущийся твердым асфальт, а поставив чайник с водой на огонь, получим в нем через несколько минут кипящую воду, а не кусок льда. Сомнение же — это состояние, не допускающее никакой деятельности: мы не знаем, приведут ли наши действия к желаемым результатам, и потому не действуем. В то же время человек — существо деятельное и состояние бездействия (точнее, невозможности действия) для него невыносимо, а так как мир хаотичен, то всякое наше действие оказывается обусловлено прагматической верой.

Из этого проистекает и своеобразная онтология прагматизма. Вещь познается нами лишь с точки зрения наших интересов, и отсюда следует сформулированная Пирсом «прагматическая максима»: «Рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте»¹. С этой точки зрения можно рас-

¹ Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М. : Логос, 2000. С. 278.

смотреть любой предмет. Что такое, к примеру, лист бумаги? Это предмет, на котором можно что-то написать, из которого можно сложить фигурку, который можно поджечь, который можно, скомкав, бросить кошке как игрушку, который можно, сложив в несколько раз, подложить под ножку шкафа и т.д.; взаимодействие с этим предметом может быть очень разнообразным: его можно принять в темноте за какой-то другой предмет, о его острый край, если не повезет, можно порезаться — словом, множество следствий из взаимодействия с этим предметом практически бесконечно, но все они образуют в конечном счете понятие листа бумаги. Но важно то, что сущность этого предмета не заключена в нем самом, а конструируется человеком, без которого предмет вообще не имел бы никакой сущности, так что процесс, который мы называем познанием, есть процесс не открытия сущности предмета, а ее создания.

Отсюда следует и понимание Пирсом природы реальности по сути. «Реальность вовсе не необходимо независима от мысли вообще, но только от того, что вы, или я, или любое конечное число людей может думать о ней»¹. Ни один предмет не может быть познан вполне — т.е. ни для одного предмета не могут быть исчерпаны *все* его возможные следствия для *всех* возможных субъектов. Отсюда следует и прагматистское определение истины: истина — это некоторое множество утверждений, к которым могло бы прийти бесконечное множество исследователей, если бы сам процесс исследования продолжался бесконечно. «То, что недоступно каждому отдельному исследователю, оказывается возможным для всего великого сообщества ученых. Однако должно быть соблюдено одно условие: это сообщество должно быть в принципе безграничным. Только тогда оно сможет достигнуть окончательного решения каждого научного вопроса»².

Истина, таким образом, оказывается социально и культурно детерминированной, а претензии науки на описание реальности самой по себе, независимо от чьих бы то ни было мнений и интересов, — одним из способов внушить обществу доверие к своим выводам. Объективизм науки оказывается в этом случае всего лишь одним из инструментов влияния на массы — инструментом, целью которого является завоевание и удержание сообществом ученых идеологической власти. Для реализации своих целей человек должен быть, с точки зрения Пирса, прежде всего уверен в своих силах и полноте своих знаний о мире, и для этого существует ряд методов, среди которых выделяется, однако, научный метод, наименее подверженный сиюминутным интересам и влияниям вненаучных факторов (так что претензия науки на объективность имеет и вторую цель — защитить сообщество ученых от влияния других социальных агентов, таких как власть, религиозные сообщества, экономические институты и пр.). Суть научного метода: «Его основная *гипотеза*, изложенная на более знакомом языке, такова: имеются реальные вещи, свойства которых совершенно не зависят от наших мнений о них; эти Реалии (*Reals*) воздействуют на наши чувства в соответствии

¹ Пирс Ч. С. Указ. соч. С. 292.

² Мельвилль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М. : Изд-во МГУ, 1968. С. 314.

с постоянными законами, и хотя наши ощущения столь же различны, сколь различны наши отношения к объектам, мы можем с помощью рассуждения установить, каковы вещи в действительности и по истине, и каждый человек, если он обладает достаточным опытом и основательно обдумывает его, будет приведен к одному и тому же истинному заключению»¹.

Обратим внимание: существование реальных вещей, не зависящих от наших мнений о них, есть только гипотеза, и, строго говоря, у Пирса есть основания высказывать ее — ведь внешний мир дан нам не сам по себе, а лишь через посредство наших органов чувств (которые могут обманывать нас и в любом случае очень ограничены), данные которых обрабатываются нашим разумом (на который могут влиять — и реально влияют — наши интересы, склонности, страхи, неврозы, эмоции и другие факторы, искажающие картину мира). Что суть этот мир в реальности — такой, каков он независимо от нашего познания, — мы не знаем, так что все утверждения о нем будут в большей или меньшей степени гипотетичны. Единственное преимущество этой гипотезы перед другими, конкурирующими с ней (например, с идеализмом Беркли, базирующемся на тезисе о Боге как причине всех наших ощущений), состоит в том, что она менее зависима от социальных факторов. Однако она остается именно гипотезой, так как не может быть доказана средствами науки, которая сама на ней базируется.

Отсюда вытекает и тезис об опровержимости всякого научного знания. «Сообразность с законом существует только внутри ограниченного ряда событий и даже в нем несовершенна, ибо к закону везде примешивается — по крайней мере, необходимо предполагать, что примешивается, — элемент чистой спонтанности и беззаконной изначальности»². Пирс связывает свой научный метод с понятием вероятности. «Используя бурное развитие в XIX в. теории вероятности и открытие статистических законов, он утверждает, что в мире царит случайность и потому все наши заключения могут быть только вероятными. Поэтому он резко критикует учение о *необходимости* и подчеркивает принципиальную “погрешимость” всякой теории. Эта концепция получила у него специальное название “фаллибилизма” (*Fallibilism*)»³.

1.2. Уильям Джеймс

Прагматизм Пирса поначалу не нашел значительного отклика у современников — многим он казался учением слишком экстравагантным и слишком радикально порывающим с философской традицией; сложным казался и язык Пирса со специфической и порой необычной терминологией (в особенности это касается трудов Пирса по семиотике и логике). Популярность новому философскому учению придал младший современник Пирса — **Уильям Джеймс** (1842–1910), который к философии шел от естественных

¹ Пирс Ч. С. Указ. соч. С. 259 (курсив наш. — С. Б.).

² Пирс Ч. С. Принципы философии. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. Т. 2. С. 108.

³ Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М. : Мысль, 1974. С. 47.

наук (в начале своей научной карьеры он занимался психологией). Человеческое сознание для него представляет собой поток (выражение «*Stream of consciousness*» (поток сознания) создано именно им), содержание которого — разнообразнейшие внешние данные, поступающие через органы чувств и вынуждающие человека приспособляться к среде, причем все состояния сознания для Джеймса — лишь функции мозга, и даже более точно — производные от определенных мозговых процессов¹. Но при этом он отверг господствовавшее тогда в психологии представление о сознании как множестве четко отделенных друг от друга элементарных состояний. Такое представление, предполагающее, что каждое данное состояние сознания четко и ясно отличается от любого другого, имеет смысл лишь как научная условность, принятая для большего удобства исследования, но не отражает полностью истинную суть психики и, более того, даже искажает реальную картину психических процессов.

Наше сознание не может работать, полагал Джеймс, с недискретными процессами в тех случаях, когда речь идет о саморефлексии. Мы можем осознавать недискретные процессы во внешнем мире, но само себя сознание описывает лишь в категориях, четко отделенных друг от друга. «Всякая мысль на деле есть нечто текучее, изменчивое, неделимое, непрерывное. “Психолог-атомист” подобен человеку, который, обнаружив, что воду можно мерить бочками, ведрами, квартами и т.д., вообразил бы, что вода состоит из бочкообразных, ведрообразных, квартообразных и т.д. мерок»². Для того чтобы иметь возможность анализировать психику так, как она дана самой себе, Джеймс предлагает прежде всего рассматривать ее через призму элементарных ощущений и элементарных понятий, которые не обязательно тождественны друг другу. «Вещи мы познаем при помощи наших ощущений, — пишет Джеймс, — и некоторые мыслители обозначают их термином *представления* в отличие от идей, *воспроизведений*, которые мы можем иметь помимо органов чувств. Я лично давно привык обозначать контраст между вещами и мыслями путем противопоставления терминов *перцепт* (ощущение) и *концепт* (понятие), но нужно признать, что концепты выделяются постепенно из перцептов и снова растворяются в них»³.

С этой точки зрения психика выглядит так: существуют элементарные ощущения, поток которых недискретен, и мы в принципе не можем сказать, где «заканчивается» одно из них и «начинается» другое — они перетекают друг в друга без каких-то видимых переходов. Но так как психика не может осознавать себя недискретно, то над уровнем перцептов надстраивается уровень концептов — элементарных понятий, представляющих собой эволюционно более поздний уровень развития психики, не свойственный, по мнению Джеймса, большинству животных, обходящихся лишь только ощущениями. При этом смысл концептов состоит в том, чтобы помочь человеку более эффективно ориентироваться в окружающем

¹ Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. С. 64.

² Там же. С. 65.

³ Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 34.

мире, — они обеспечивают его более сильными средствами для выживания, и здесь видно, насколько существенное влияние оказала на Джеймса теория Ч. Дарвина о естественном отборе и выживании наиболее приспособленных. Суть концептов, таким образом, состоит лишь в том, что они — лишь инструменты, при помощи которых мы достигаем своих целей. «Если бы не было концептов в нашем распоряжении, — пишет Джеймс, — то мы бы влачили свое существование, попросту пассивно “получая” мгновения за мгновением нашего чувственного опыта... При помощи концептов мы разыскиваем искомый фактор, которого нет налицо, достигаем отдаленного, активно нащупываем различные пути в нашем исследовании, видоизменяем ход нашего опыта и заставляем его указывать нам, в какую сторону он склоняется»¹. И немаловажно, что благодаря концептам мы можем не просто адаптироваться к изменениям реальности, но адаптироваться *превентивно*, заблаговременно обеспечивая себя средствами борьбы с еще не наступившей, но прогнозируемой опасностью. Джеймс в еще большей степени, чем Пирс, подчеркивает активность человека по отношению не только к внешнему миру, но и к собственному сознанию.

Однако активность эта, естественно, имеет свои пределы. Человек, как бы богата ни была созданная им культура, все равно остается в первую очередь частью природы, и интересы его определяются его биологией — инстинктами, общими для всех, личными физиологическими особенностями, обусловленными индивидуальным развитием, — и общество, и культура лишь до известного предела модифицируют влияние этих факторов, принуждая человека ограничивать себя в реализации тех или иных склонностей, но не исключают этого совсем. Этика поэтому должна учитывать в первую очередь биологические особенности человека — и как представителя вида *Homo sapiens* (человек разумный), возникшего в ходе длительной эволюции (вопрос о Боге-творце Джеймс даже и не рассматривает), и как индивида с его личной историей, — и только обосновав свои положения с точки зрения биологии, может обращаться к культурным и социальным факторам, которые тоже, несомненно, вносят свой вклад в формирование личности.

Подобно Э. Маху и Р. Авенариусу, Джеймс стирает границу между «духовным» и «материальным», полагая, что и то, и другое суть только концепты, надстроенные нашим сознанием над единой реальностью, но принимаемые некритически настроенным мышлением за реальность саму по себе. Если бы границы между сознанием и «внесознательной» реальностью существовали поистине, то так называемая психофизическая проблема, состоящая в вопросе о механизмах взаимодействия столь радикально отличающихся друг от друга субстанций, не имела бы решения. Известное решение А. Гейлинкса, предложившего признать, что реально никакого взаимодействия нет, а существование *Res cogitans u res extensa*² всего лишь изначально синхронизировано, не является, строго говоря, решением, так как допускает сознательное и всемогущее начало, синхро-

¹ Рассел Б. Проблемы философии. С. 45.

² *Res cogitans* — мыслящая субстанция, *res extensa* — субстанция, занимающая место в пространстве, протяженная субстанция.

низировавшее эти субстанции, а существование такого начала — ни на чем (кроме священных текстов всевозможных религий, которые наука, естественно, не может воспринимать всерьез) не основанный постулат.

Но если «духовное» и «материальное» — только концепты, то тем самым фактически Джеймс отрицает и существование сознания как некоторого особого множества феноменов, отличных от всех остальных («материальных»). То, что мы условно называем «сознанием», тоже есть группа явлений, которые человек, принимающий всерьез разграничение между материей и сознанием, может приписывать группе материи, а может — группе сознания в зависимости от обстоятельств. Разграничение это — тоже всего лишь один из концептов, введенный для удобства и простоты исследования, но не отражающий вполне реальное устройство изучаемого объекта. Конечно, Джеймс не отрицает существование *психики*, но лишь указывает, что явления, признаваемые психическими, во-первых, всегда более или менее жестко детерминированы материальным ее субстратом — мозгом, а во-вторых, могут исключаться из явлений психики и считаться материальными при изменении комплекса фактических научных данных и даже при смене ракурса рассмотрения уже имеющихся данных. Джеймс лишь отрицает взгляд на сознание как на «вещь»¹. Даже опыт, который английские эмпиристы полагали основным (если не единственным) источником познания, не может быть однозначно отнесен к сфере сознания (познающего субъекта) в противоположность материи (познаемому объекту), и Джеймс иллюстрирует этот тезис сравнением с краской: «Выставленная в магазине красок, вместе с другими красками, она в совокупности своей подобна любому другому пользующемуся спросом товару. Между тем нанесенная на полотно, окруженная другими красками, она представляет собою мазок на картине и выполняет духовную функцию. Я утверждаю, что подобным же образом и единая часть опыта, взятая в определенном контексте, играет роль познающего, душевного состояния, “сознания”, тогда как в другом контексте та же единая часть опыта будет играть роль познанной вещи, объективного “содержания”. Одним словом, в одном сочетании он фигурирует как мысль, а в другом — как вещь»².

Такой пересмотр самого, казалось бы, фундаментального принципа новоевропейской философии — принципа разделения материи и сознания — позволяет, согласно Джеймсу, избавиться разом от всех непреодолимых (в рамках, заданных самим этим принципом) философских трудностей. Если нет ни материи, ни сознания, а существует только множество феноменов, которые распределяются по этим двум рубрикам относительно произвольно, то такая картина мира, полагает Джеймс, будет более последовательной, чем традиционная, заданная еще Декартом. Это же устраняет и главную эпистемологическую трудность, присущую картезианскому дуализму, — расщепление всей сферы знания на два несводимых друг к другу региона. Знание не может не быть единым. «После желанья свободно

¹ Рассел Б. История западной философии. М. : Миф, 1993. Т. 2. С. 327.

² Джеймс У. Существует ли сознание? // Джеймс У. Воля к вере. М. : Республика, 1997. С. 362.

дышать величайшим желанием человека... является желание *последовательности*, т.е. ощущения того, что все мыслимое человеком в настоящее время согласуется с его идеями, возникшими в других ситуациях, — пишет Джеймс. — Мы неустанно соотносим истины друг с другом ради этой единственной цели»¹. Некие сведения, полученные нами из тех или иных источников, лишь тогда могут стать *знанием* в полном смысле слова, когда будут согласованы со всеми другими знаниями, которыми мы располагаем. Нельзя не заметить, что такая позиция исключает революционное развитие знания: новая научная теория может не согласовываться вполне с известными к данному моменту сведениями о мире, может объяснять факты даже хуже, чем прежняя теория (так было, например, с учением Н. Коперника, которое поначалу уступало теории эпициклов в объяснении наблюдаемых движений небесных тел), она может даже порывать с прежней картиной мира, и в этом случае, по Джеймсу, она не может быть принята наукой.

Из рассмотренного тезиса следует также, что не существует никаких законов, *объективно* присущих природным объектам, — все то, что мы называем законами, есть лишь ментальные конструкты, при помощи которых мы структурируем изначально хаотический опыт так, чтобы чувствовать себя в этом мире наиболее комфортно. Это значит, что мир как таковой для нас непознаваем — мы можем познать только ту часть мира, которая дана нам в опыте, и познать настолько, насколько она соотносится с нашими интересами.

Из этого следует и своеобразное представление об истине, характерное для философии Джеймса. Корреспондентная теория истины (представление, что истина есть соответствие наблюдаемой реальности и утверждений о реальности) работает — и то не без трудностей — лишь тогда, когда речь идет о простом житейском опыте, в более же абстрактных сферах она утрачивает смысл: в самом деле, как мы можем говорить о «наблюдаемой реальности» тогда, когда утверждения наши касаются того, что невозможно наблюдать непосредственно (например, исторических фактов или процессов, протекающих в недрах Земли или звезд)? Здесь Джеймс, по существу, сводит понятие наблюдаемой реальности к той ее части, которую человек может наблюдать прямо, без посредства специальных инструментов, и лишь в настоящий момент; это, естественно, существенно ограничивает само понятие реальности — ведь и исторические события тоже реальны, хотя судить о них можно только по оставленным ими следам (повествованиям в хрониках, частных письмах и иных исторических источниках, археологическим данным и пр.).

Джеймс предлагает понимание истины как *работоспособности*: если та или иная теория позволяет мне успешно и с наименьшими затратами достигать своих целей, то *для меня* (!) такая теория будет истинной. Он расширяет теорию истины, предложенную Пирсом. «Чтобы иметь представление об объекте, нужно посмотреть, какие мыслимые практические последствия следуют из его принятия, какие ощущения мы можем иметь,

¹ Джеймс У. Прагматистский взгляд на истину и его неверные толкования // Джеймс У. Воля к вере. М. : Республика. С. 356.

найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен. Серьезный спор возникает только в том случае, когда мы можем указать на какую-нибудь практическую разницу, вытекающую из допущения, что права какая-нибудь одна из сторон»¹.

1.3. Джон Дьюи

Идеи, высказанные Пирсом и Джеймсом, получили развитие в трудах еще одного представителя классического прагматизма — **Джона Дьюи** (1859—1952), который был не только одним из крупнейших представителей американской философии XX в., но и одним из создателей современной американской педагогики. «Борьба против абсолютов», начатая Пирсом, Джеймсом и другими представителями ранней американской философии, была продолжена им и направлена, в частности, на дальнейшую критику понятия субъекта как относительно неизменной и самождественной «реалии», не зависящей (в идеале) ни от общества, ни от истории, ни даже от собственного материального базиса.

Наиболее существенная проблема современной философии, полагал Дьюи, состоит в том, что философия в ее нынешнем виде уже не соответствует запросам общества, и именно в этом заключается суть кризиса, в который она вступила в начале XX в. В одном из главных своих произведений «Реконструкция в философии» он писал: «Те же самые вещи, благодаря которым великие системы были объектами почета и поклонения именно в социокультурном контексте прошлых эпох, сегодня в значительной мере явились главными причинами падения их “актуальности”, ведь основные черты мира изменились настолько, что последние сто лет мы пользуемся такими понятиями, как “научная революция”, “промышленная революция” и “политическая революция”»². Естественно, мир изменяется постоянно, но особенность современной ситуации — в том, что изменения резко ускорились, и культура в ее базовых принципах часто не поспевает за развитием экономического базиса общества, его собственной структуры, за политическими процессами и техническими новациями. Еще одна особенность современности — резкое «уменьшение» мира: все расстояния стали маленькими, преодолимыми за несколько часов (максимум — дней), путешествия — безопасными, и это привело к гораздо более тесным и интенсивным, чем раньше, контактам между странами и культурами. Наконец, третий аспект современной ситуации — это исключительная роль науки и особенно — естественных наук в современной культуре: научные достижения позволили не только лучше познать мир, но и активнее использовать его на благо человека. Но прогресс в естественнонаучной и технической сферах сопровождается глубокой стагнацией в гуманитарных дисциплинах, этике, религиозном сознании, что чревато гуманитарными катастро-

¹ Джеймс У. Прагматизм // Джеймс У. Воля к вере. М. : Республика. С. 225.

² Дьюи Дж. Реконструкция в философии // Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М. : Республика, 2003. С. 5.

фами (как мы знаем, в конце концов так оно и случилось — бедствия XX в. были в значительной мере обусловлены отставанием гуманитарного прогресса от естественнонаучного и технического). Прогресс в гуманитарной сфере должен быть ускорен, говорил Дьюи, и средство для этого — «привлечение для всякого исследования гуманитарных и нравственных вопросов такого метода (наблюдения, создания гипотез и опытной проверки), благодаря которому мы уже пришли к современному уровню понимания физической природы»¹.

Базис для реконструкции в философии — это обращение вновь к понятию опыта, и отказ от «абсолютов» у Дьюи — это прежде всего отказ от всевозможных ментальных конструкций, созданных философами прошлого, возможно, лишь в качестве вспомогательных средств понимания мира, полезных условностей, которые мы теперь принимаем за описание мира самого по себе. В то же время само понятие опыта в предшествующей философской традиции было слишком узким и не отражало сути этого явления. Опыт понимался ранее только как способ познания, регистрирующий данные внешнего мира, и ничего более. Ему противопоставлялось мышление, не связанное с внешним миром никак, кроме как через посредство опыта, и обрабатывающее опытные данные. В действительности же, полагает Дьюи, понятие опыта гораздо шире и включает в себя вообще всякое взаимодействие человека со средой, и он никогда не бывает ограничен только прошлым и настоящим: в него входит также представление человека о будущем — точнее, о всех возможных будущих, из которых субъект выбирает наиболее соответствующее его интересам. Более того, даже мышление — это тоже опыт (в данном случае — опыт как навык, умение, и здесь Дьюи радикально расширяет понятие опыта, включая в него и навыки нашего «управления собой» — начиная от умения ходить и говорить и заканчивая навыками наиболее абстрактной интеллектуальной деятельности).

Кроме того, предшествующая философская традиция представляла опыт как пассивное восприятие субъектом информации извне, у Дьюи же субъект — активный участник в формировании собственного опыта. Опыт понимается в значительной мере через призму современной для Дьюи биологии — как адаптация организма к среде, всегда предполагающая, что и организм до известной степени изменяет среду под себя. «Организм сам действует на свое окружение в соответствии с собственной, простой или сложной, структурой. В свою очередь изменения, произведенные им в среде, сказываются на организме и его деятельности. Живое создание подвергается влиянию, страдает от последствий своего собственного поведения. Эта тесная связь действия и страдания, или подверженности действию, и образует то, что мы называем опытом»². Здесь мы видим дальнейшее развитие своеобразного прагматистского понимания природы субъекта: субъект — уже не некая самостождественная реальность, противоположная объекту, а нечто, границы чего меняются в зависимости от ситуации, так что и «субъективное», и «объективное» — это лишь условные

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. С. 6.

² Там же. С. 66.

обозначения, позволяющие рубрицировать те или иные элементы опыта в соответствии с конкретными обстоятельствами. Из этого следует, что мы не можем, как правило, познать объект, если не попытаемся воздействовать на него — ведь если познание есть один из инструментов адаптации организма к среде (тезис, от которого отталкивается Дьюи в своих рассуждениях), а адаптация всегда взаимна, то и познание предполагает, что мы попытаемся изменить объект и только благодаря этому узнаем, что он из себя представляет. «Сегодня дело обстоит так, что если человек, скажем физик или химик, хочет что-то узнать, то созерцание — это самое последнее, к чему он прибегнет. Он не станет смотреть на объект каким бы то ни было долгим и пристальным взглядом, поскольку понимает, что подобным образом не выявит его неизменную и характерную форму. Он не надеется на то, что хоть малая мера такого отстраненного, пусть и внимательного, исследования поможет ему открыть некие тайны. Он предпочитает *делать* что-то, отдавать некоторую энергию, смотреть, как она действует на объект и как он реагирует; он помещает объект в необычные условия, с тем чтобы вызвать в нем какие-то изменения»¹.

Но далеко не всякая ситуация побуждает нас познавать мир. «Просто так» человек, по убеждению Дьюи, никогда ничего не познает и к познанию не стремится — он начинает интересоваться внешним миром и его устройством только тогда, когда блокированы все привычные для него способы взаимодействия с ним, когда ни одна из ставших уже автоматическими стратегий поведения не приводит к желаемым результатам. Такие ситуации Дьюи называет «проблематическими» и полагает, что прежде всего, попав в такую ситуацию, человек попытается ее изменить, что и будет первым шагом к ее познанию. Разрешается проблематическая ситуация тогда, когда человек находит какие-то способы взаимодействия с миром, которые позволяют ему по-прежнему эффективно действовать для достижения своих целей. Мышление, с этой точки зрения, представляет собой не более чем один из инструментов преобразования проблематических ситуаций в разрешенные, так что и все формы мысли — не *отражения* реальности, а *инструменты* для ее преобразования (непосредственного или хотя бы мысленного). Понятия не более похожи на свои объекты, чем ключ — на замок, который этот ключ открывает.

Философия прагматизма, как было сказано выше, стала одним из наиболее влиятельных философских течений современности и вошла в плоть и кровь англо-американской философской традиции. Прагматизм повлиял на формирование американской теоретической социологии в концепции Дж. Г. Мида о социальном действии, на становление аналитической философии и философии сознания, сыграв значительную роль в концепциях У. В. О. Куайна, Х. Патнэма, Н. Гудмена, на формирование американского постмодернизма в неопрагматизме Р. Рорти, для которого все философские (и, в общем, не только философские) концепции суть только «словари», призванные обеспечить не столько познание физического мира, сколько социальные взаимодействия. Можно даже допустить (хотя этот вопрос

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. С. 80.

требует более тщательного исследования), что влияние прагматизма прослеживается даже в творчестве позднего Витгенштейна («Философские исследования»). Сохраняет он свое влияние и поныне — как философская система, в которой в основу всех рассуждений впервые был положен тезис о субъекте не как о чистом познающем начале, но как о носителе определенных интересов, вовсе не обязательно имеющих сугубо познавательный характер. Предшествующая философия имела дело с «чистым субъектом», у которого нет никаких интересов, кроме познания, прагматизм же обратил внимание на тот очевидный факт, что с этим «чистым субъектом» мы нигде и никогда на практике дела не имеем — реальны лишь конкретные личности, имеющие определенные биологические особенности, занимающие определенное положение в обществе, отягощенные определенным прошлым и преследующие известные цели. На анализе субъекта как такой реальной личности — погруженной в физический и социальный мир, и построили свои системы представители философии прагматизма.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Перечислите основные понятия главных представителей прагматизма.
2. Раскройте сущность «феноменологии» Ч. С. Пирса.
3. В чем метод «радикального эмпиризма» У. Джеймса?
4. Каковы основания истины как цельности жизненного переживания у У. Джеймса?
5. Как происходит модернизация философии у Дж. Дьюи?

Аналитические вопросы и задания

1. Выявите прагматические и социокультурные стратегии мыслителей американского прагматизма.
2. Какие проблемы отразил прагматизм?
3. «Никакой независимой от человека универсальной истины нет. Истин много», — утверждает У. Джеймс. Так ли это?
4. В чем проблематическая ситуация и каковы способы ее разрешения?
5. В чем суть философской рациональности как практической целесообразности у Дж. Дьюи?

Творческие вопросы и задания

1. Приемлемы ли способы и приемы обсуждения и критики фундаментальных проблем познания и веры, разработанные в истории философии представителями прагматизма в США?
2. Критерием познания в прагматизме Ч. С. Пирса признается практический успех. Согласны ли вы с этим утверждением?
3. «От умозрительного постижения мира следует перейти к практической доминанте», — утверждает Дж. Дьюи. Возможно ли освободить философию от метафизических допущений?

Литература

Белоус, И. А. Ричард Рорти / И. А. Белоус, Е. В. Хомич. — Минск : Книжный дом, 2008.

Дьюи, Дж. Общество и его проблемы / Дж. Дьюи. — М. : Идея-пресс, 2002.

Дьюи, Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Дж. Дьюи. — М. : Республика, 2003.

Мельвиль, Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм / Ю. К. Мельвиль. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1968.

Пирс, Ч. С. Начала прагматизма / Ч. С. Пирс. — СПб. : Лаборатория Метафизических Исследований философского факультета СПбГУ ; Алетейя, 2000.

Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996.

Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. — Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

Сидоров, И. Н. Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи / И. Н. Сидоров. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1989.

Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. — М. : Традиция, 1997.

Глава 2

ЭВОЛЮЦИЯ ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- историю становления и развития аналитической философии, ее основных представителей, особенности поднимаемых проблем;
- теоретические основы логического атомизма; понятийный и категориальный аппарат «поздних» аналитиков;

уметь

- определять и систематизировать различные направления аналитической философии, ее эволюцию и взаимосвязь с решением философских проблем современности;
- давать оценку актуальным интерпретациям постаналитической философии;

владеть

- способами и приемами обсуждения и критики фундаментальных проблем, разработанных в аналитической философии в сфере анализа языка, философской логики, лингвистической философии;
 - аргументировать и вести дискуссию по указанной тематике.
-

До недавних пор **аналитическая философия** царила в англосаксонском мире. Генеалогию аналитической философии можно начинать с Аристотеля, включая семантические идеи софистов и стоиков, теории Д. Скотта и У. Оккама, Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма, Д. С. Милля. Аналитический тип мышления развивался Р. Декартом, Г. В. Лейбницем, И. Кантом, Ф. Brentano, Ч. С. Пирсом, Л. Э. Брауэром и А. фон Мейнонгом. Обособленная традиция аналитической философии формируется такими фигурами, как Ф. Г. Фреге, Б. Рассел и Д. Э. Мур, которые в начале XX в. вели затянувшиеся бои с традицией, господствовавшей в англоязычном мире, а именно с преимущественно идеалистическим и гегельянским направлением мысли.

Рождение аналитической традиции связывают с «Principia Mathematica» (1910—1913) Б. Рассела и А. Уайтхеда¹, развитием философской логики и техническими достижениями в семантике и основаниях математики. Именно в ходе этой работы Рассел столкнулся с парадоксом, который носит его имя, «классом всех классов, которые не являются членами себя». Попытка Рассела избежать парадокса приняла форму *теории типов*. Согласно этой теории, было неправильно рассматривать классы как беспорядочно поддающиеся классификации объекты. Люди и классы принад-

¹ Переводится как «Начала математики» или «Основания математики».

лежали логично различным типам, и что могло утверждаться относительно элементов одного типа, не могло быть значимо утверждаемым для другого. Чтобы избежать парадокса, мы должны развести различные типы между разными уровнями иерархии.

Реально аналитическая философия реанимировала скептический, рационально-научный дух просвещения с опорой на новые принципы и техники анализа языка. **Д. Э. Мур** (1873—1958) в работе «Природа суждения» (1899) отклонил фундаментальный тезис, что действительность — создание ума, и заменил его платоническим реализмом: понятия — объективные, независимые факты, и мир состоит из таких понятий, объединенных друг с другом в истинные суждения. В работе «Опровержение идеализма» (1903) он отклонил требование *Esse — percipi*¹; объекты нашего знания независимы от нашего знания их. Кроме того, материальные объекты — что-то, что мы непосредственно чувствуем. Рассел, как и Мур, соединил свой отказ от идеализма с подтверждением платонической веры в универсалии.

Опираясь на утверждения Д. Юма, что все объекты, доступные исследованию разума, делятся по природе своей на отношения между идеями (истины математики и логики) и факты, основанные на отношениях причины и действия, аналитики заявили, что философия должна ограничиться анализом понятий. Хотя отношения причины и действия относятся к другой логике, чем связь между фактами, аналитики увидели иное. Философия не является разделом ни математики, ни логики, ни естественной наукой, ее удел — скрупулезный анализ понятий, т.е. достойная философия должна быть аналитической. Позже М. Даммитт заявит, что цель философии — анализ структуры мышления единственным методом — анализом языка. Конечно, на развитии аналитики сказались открытие неевклидовой геометрии, исследования оснований математики (теория ансамблей) и развитие новой символической логики Г. Фреге, математики и логики Д. Пеано и Б. Рассела: между философами распространяется тезис, что логика реально может стать новым инструментом философской мысли. Все утверждения чистой математики (арифметика и анализ — главным образом) могут быть изложены через единственный словарь и единственный синтаксис логики, так что она становится исключительно математической дисциплиной. Логицизм Фреге признавал каждое отдельное число самосуществующим объектом, а утверждения о числах признавались понятиями. Независимо от Фреге, и первоначально не зная его работ, Рассел предпринял *логицистский проект*. Его попытка была действительно более честолюбивой, чем Фреге, так как он надеялся показать, что не только арифметика, но и геометрия и анализ также были получены из общих логических аксиом.

Оригинальная статья Рассела «Об обозначении» (1905) давала старт *лингвистическому повороту*. *Логический анализ* является техникой замены логически ясной формы слов другой формой слов, которые в некотором роде вводят в заблуждение. Обозначающие выражения, адресующие высказывания к предметам, гарантирующие связь реальности и языка,

¹ *Esse est percipi* (лат.) — быть значит быть воспринимаемым (Дж. Беркли).

не всегда употребляют пропозиции, соответствующие объектам, что ведет к реализму платоновского толка. Разворачивая семантические особенности имен собственных и описаний, разделяя их на определенные и неопределенные описания, определенные описания и имена собственные, Рассел показывает, что имена собственные отсылают к конкретному обладателю имени, а описания не находятся в корреспондировании с каким-либо носителем, обозначая признаки в абстракции. Описания объектов не предполагают их существования. Согласно Расселу, логический анализ выступал не только лингвистическим устройством для классификации предложений, поскольку логика сможет показать структуру мира. Логика содержит отдельные переменные и логические функции: соответственно, мир содержит частности и универсалии. Логические сложные суждения созданы как функции истины простых суждений. Точно так же Рассел считал, что в мире независимые атомарные факты соответствуют простым суждениям. Логический атомизм предполагал создать на основе атомарных фактов научную картину мироустройства, связанную с логически совершенным языком.

В 1920—1930-х гг., разделяя идеи неопозитивизма, Рассел признавал существование *«чувственных данных»* как нейтральных элементов. В этом случае понятия «дух» и «материя» истолковывались как логические конструкции из этих чувственных данных. Обратившись к идеям Юма в 1940—1950-х гг., Рассел допускает бытие «фактов» как независимых от субъектов чувственных констелляций (сенсibiliй), которые в отличие от элементов «опыта» непредвзяты, хотя их беспристрастность базируется на вере в существование внешнего мира. Логический анализ у Рассела выполнял роль борьбы с «плохой грамматикой» традиционной метафизики. Его «философская грамматика», постигая форму истинного предложения одновременно с формами и элементами, конструирующими реальность, призвана была преодолеть эти затруднения.

Одним из основателей аналитической философии является **Людвиг Йозеф Иоганн Витгенштейн** (1889—1951). Прочитав «Principia Mathematica» Рассела, и после знакомства с Фреге, который посоветовал ему ехать в Кембридж к Расселу на учебу, он приступил к оформлению своих мыслей. В 1921 г. выходит его «Логико-философский трактат», в котором выражена попытка дать точное и однозначное изображение действительности в определенном образом построенном языке; при этом посредством правил логики установить в языке меру выражения мыслей и тем самым границу мира, используя понятия «смысл», «пропозициональная функция», «истинное значение» Фреге, и ряд идей Рассела по созданию идеального логического языка, логики как сущности философии, утверждений бессмысленности суждений традиционной философии.

Трактат, как другие метафизические трактаты, пытается описать логическую форму мира. Картина должна быть независимой от того, что она изображает; она должна быть способной к тому, чтобы быть ложной картиной не меньше, чем истинной. Но так как любое суждение должно содержать логическую форму мира, она не может изобразить его. То, что метафизик пытается сказать, не может быть сказано, но только показано.

Параграфы Трактата походят на лестницу, на которую нужно подняться, если мы должны видеть мир правильно. Философия — не теория, но деятельность, деятельность разъяснения нефилософских суждений. После разъяснения суждения отразят логическую форму мира и таким образом покажут то, что желает, но не может сказать философ. Ни наука, ни философия не могут показать нам значение жизни. Но это не означает, что проблему оставляют нерешенной.

Иными словами, философии раннего Витгенштейна присущи *логицизм* и *редукционизм*, она ориентируется на дедуктивные методы математики и принимает философию языка за основу философии. Он считал, что обычный язык затемняет логическую форму, к тому же смешивает логически правильные, нелогические и бессмысленные суждения, что и становится источником псевдопроблем в философии. Анализ должен способствовать каждому высказыванию стать адекватной картиной действительности, которую он описывает. Следует перевести описательные, сложные предложения в атомарные. Хотя он не сводил философию к анализу, а задачу философии видел в «логическом анализе различных способов выражения действительности». В этом помогало мистическое созерцание мира как целого, с целью установления того, что можно говорить осмысленно, а о чем осмысленно говорить нельзя. Новое было и в том, что он отрицал метафизическую философию истины.

2.1. Логический позитивизм

«Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна — одна из метафизических работ, когда-либо написанных: многие отмечают ее сходство с работой «Этика» Б. Спинозы. Трактат был взят в качестве библии одной из большинства антиметафизических групп философов — Венским кружком. Совместив традиционные идеи эмпиризма Д. Юма с идеей Витгенштейна, что осмысленные предложения описывают определенные факты, логические позитивисты выдвинули программу обновления научного и философского знания. *Антиметафизическая программа* эксплуатировала некоторые идеи *Трактата*, полагая, что очевидные истины были необходимы только потому, что они были тавтологиями: последователи Венского кружка верили, что это позволило им совместить потребность математики с тщательным эмпиризмом. При этом они использовали принцип проверки как оружие, которое разрешало отклонить все метафизические заявления как бессмысленные. Математическая логика совместно с принципом верификации, по их мнению, были способны создать совершенный язык, подобно языку *Трактата*.

Мориц Шлик (1882–1936) сформулировал одним из первых *принцип верификации*, согласно которому все истинно научное знание должно быть сведено к «чувственно данному», критерием значения предложения является возможность его проверки. Существенной функцией этого принципа является предсказание, которое проверяется опытом, и при подтверждении считается, что цель науки достигнута. Тезис о том, что значение сужде-

ния было способом его проверки, т.е. принцип верификации, был важным инструментом в нападении на метафизику. Шлик согласился и с утверждением Витгенштейна, что логическую форму невозможно описать, а философия должна быть деятельностью. В свою очередь **Рудольф Карнап** (1891—1970) отвергал идею невыразимости логической формы, оставляя место метафизике. Таким образом, анализ логической формы высказываний, заявляющих о мире, оборачивается «логикой науки». Так как логические истины не имеют фактуального содержания, его лишалась и философия: если она и могла обладать осмысленными утверждениями, но без денотатов, т.е. пустыми. Метафизика отвергалась по причине условия значения.

По возвращении в Вену Витгенштейн был представлен профессору философии науки в Венском университете Морицу Шлику, который организовал Венский кружок в 1922 г. Кружок сформировался на базе семинара кафедры философии индуктивных наук Венского университета. Были встречи по понедельникам вечером в 1927 и 1928 гг., к которым присоединились другие, включая Р. Карнапа, О. Нейрата, Г. Фейгля, К. Геделя, Г. Хана и Ф. Вайсмана. В 1929 г. Витгенштейн вернулся в Кембридж, чтобы работать над философской рукописью (изданной посмертно в 1953 г. как «Философские исследования»). Во время его отсутствия группа развилась в философское движение, был опубликован манифест «Научное мировоззрение. Венский кружок» (1929), начавший кампанию против метафизики как устаревшей системы, которая должна уступить *научному мировоззрению*.

Быстро вспыхнули споры о статусе и формулировке принципа верификации. Анализ *гносеологического редукционизма* был призван обосновать значение высказываний на элементарной гносеологической основе и прояснял суждения для синтеза. Процесс заключался в строительстве из «абсолютно достоверных» «базисных предложений» (проверяемых, по Попперу, через наблюдение) «унифицированного знания», «единого языка науки», основанного на физическом знании. Гносеолого-методологическая несостоятельность принципа верификации (нельзя всецело проверить ни одно утверждение науки) привела к смягчению принципа верификации, который был заменен идеей *подтверждаемости*. Однако и он вскоре утратил значение базового критерия анализа. Верификация элиминировала *интуитивно допустимое*.

Вскоре Р. Карнап ввел в язык науки теоретические термины, которые «открыты» и несводимы принципиально к терминам языка наблюдения. Затем он предлагает тип анализа с опорой на идею *единой науки* и построения *идеального языка*. Анализ языка науки он представил как вопрос логического синтаксиса языка науки, покоящейся на формализации правил построения и трансформации языка науки. Построение все более полных формальных языков, по мысли Карнапа, приближает язык к естественному и способствует выявлению концептуального каркаса, структуры и обыденных способов мышления. Влияние верификационного критерия значения привело к физикалистской программе, предполагавшей перевод всех дисциплин, включая психологию, на «базисный» язык физических наблюдений. Намечавшееся разделение метафизических и научных предложений

было подвергнуто критике и пересмотру. Уже К. Г. Гемпель увидел в научной теории существование метафизических терминов и предложений. Этой точке зрения способствовали исследования И. Мейерсона, Э. Берта, А. Койре, показавших, что в истории науки неминуемо столкновение с философскими проблемами в устоявшихся формулировках. Построение модели исторического развития знания неминуемо потребует обращения к метафизике.

Витгенштейн был не удовлетворен этими спорами и дистанцировался от Венского кружка. Представив в Кембридже *Трактат* как диссертацию доктора философии, он стал преподавателем Тринити-колледжа. Кружок продолжал свою антиметафизическую программу, особенно в журнале «Erkenntnis» под редакцией М. Шлика и Х. Райхенбаха. Его идеи были широко поданы в Великобритании публикацией в 1936 г. книги А. Дж. Айера «Язык, истина и логика». В 1939 г. кружок прекратил существование, а некоторые его самые видные участники эмигрировали. Заметным наследием Венского кружка была публикация в 1935 г. работы «Логика научного открытия» К. Поппера, который примыкал к кружку.

Заметим, что позитивистские черты и тенденции были присущи отдельным учениям аналитической философии на начальных стадиях ее развития. *Позитивистские тенденции* преобладали в учениях членов Венского кружка. К ним относится ряд физикалистских концепций 1940—1950-х гг.: попытка создания «унифицированной науки» и «натурализированной эпистемологии», ставившими знак равенства между философским и естественнонаучным знанием; подчиненность анализа языковому каркасу установленного контекста и для определенных целей; направленность на то, что онтология создается в рамках языка физической теории, и т.п. Выявление реальных слабостей программы Венского кружка (антиметафизическая направленность, однобокий индуктивизм, верификационизм и редуктивизм в методологии науки, разделение аналитического и синтетического, формализм в эпистемологии и др.) способствовало преодолению этого этапа логического позитивизма.

2.2. Поздняя философия Людвиг Витгенштейна. Лингвистическая философия

Людвиг Витгенштейн никогда не отказывался от своего раннего взгляда, что философия — деятельность, а не теория. Философия не обнаруживает новых истин, и философские проблемы решены не приобретением новой информации, но перестановкой того, что мы уже знаем. Функция философии, по Витгенштейну, — развязать узлы в наших взглядах. Это означает, что движения философа будут сложными, но его результат будет столь же прост, как простая часть последовательности.

В 1930-х гг. Витгенштейн стал самым влиятельным преподавателем философии в Великобритании. Во время этого периода он поворачивал эпистемологию и философию ума вверх тормашками. Предыдущие философы от Р. Декарта до М. Шлика стремились показать, как знание внеш-

него мира — или научного, или ментального — могло быть создано из непосредственных, частных данных интуиции или опыта. Витгенштейн в эти годы показал, что частный опыт далек от того, чтобы быть основой знаний и убеждений, непосредственно предполагавших всеобщий доступный мир. Даже слова, используемые нами при формировании наших внутренних мыслей, получают единственный смысл, который они имеют при их употреблении нами в обыденной беседе. Проблема философии не строить общий язык из частного, но отдать должное частному в контексте социального.

После его возвращения к философии Витгенштейн отказался от многих тезисов Трактата. Он прекратил верить в логические атомы и искать скрытый в общей речи логически членораздельный язык. Теперь он подчеркивал, что язык вплетен в мир многими различными путями всей человеческой деятельности: и обратиться к этим связям он предложил через «языковую игру». Отступая от установок Г. Фреге и Б. Рассела, он различает философский и собственно лингвистический подходы к языку, выделяя «поверхностную» (грамматический синтаксис) и «глубинную» грамматику (уровень «языковых игр»). Языковые игры и выступают для человека как его «формы жизни», он погружен в них и следует их правилам.

На пути от негативизма к метафизике наметились попытки освоения философских проблем новейшими логико-лингвистическими методами. **Лингвистическая философия** развивается в англоязычных странах в 1930—1950-е гг. (Г. Райл, Дж. Уиздом, Дж. Остин, П. Стросон). При этом в 1960-х гг. исследовались речевые акты, развивая и *теоретическую лингвистику* (Дж. Серль, М. Даммит, Д. Дэвидсон и др.). Тезис о безусловности практики философа сменился соображением о том, что и логика, и строение языка опираются на определенные предпосылки, включенные в состав важных целостностей, культуры, разных видов практики. Так что описание не может решить философских проблем, а сама деятельность аналитика базируется на неких предпосылках, т.е. условна, не конечна, не полна. В 1960-х гг. центром притяжения философии языка стали теории значения и референции, рассматриваемые в противостоянии интерналистами и экстерналистами. Последние, развивая экстерналистский семантический подход силами С. Крипке, Д. Каплана и Х. Патнэма, утверждали, что языковая референция и значение — это социокультурные феномены, противодействующие внутренним, ментальным феноменам. Определяющей линией анализа языка оказывается специфика соответствия языка и внеязыковой реальности, языка и деятельности (в том числе и социальной) человека. Такими проблемами занимается формальная семантика Д. Дэвидсона, исходящая из концепции значения как условий истинности, работающей в теории интерпретации. Антиреалистическая инструменталистская семантика М. Даммита идеи математического интуicionизма противопоставляется реализму и причинным теориям референции (К. Доннелан, С. Крипке, Х. Патнэм), выделяющим общественную детерминацию референциальных значений.

Питер Стросон (1919—2006) в статье, названной «В защиту догмы», опровергнул нападение Куайна на аналитическо-синтетическое различие.

В собственном философствовании Стросон был совсем не догматичен. В то время, когда Оксфордская философия была самонадеянной в собственной ценности и не желала учиться у философов, отдаленных в пространстве и времени, Стросон напомнил своим коллегам ценность других стилей философии в работе «Пределы смысла. Заметки о Кантовой “Критике чистого разума”» (1966). У Стросона анализ языка направлен на выполнение типично кантовской цели: выявление априорных условий познания и деятельности на фактах сознания. Когда от метафизики открещивались, Стросон дал подзаголовок «Очерк дескриптивной метафизики» к своей наиболее важной работе «Индивиды» (1959). Дескриптивная метафизика стремится раскрыть фактическую структуру наших мыслей о мире, без претензии, чтобы улучшить эту структуру (такая претензия — марка ревизионной метафизики).

Дескриптивная метафизика решительно пересмотрела отправные предпосылки философского анализа. Если до него аналитики считали метафизические проблемы бессмысленными или мнимыми, уповав в решении философских проблем на очищение языка от путаницы, вносимой метафизикой, то Стросон предложил восстановить метафизику посредством анализа обыденного языка. Дескриптивная метафизика, стремящаяся описывать реальную структуру нашего мышления, была противопоставлена ревизирующей, пытающейся продуцировать лучшую структуру. Дескриптивистами он считает и Аристотеля, и И. Канта, а к ревизирующей относил Р. Декарта, Г. Лейбница, Дж. Беркли. Собственное учение он рассматривал как анализ обыденного языка, ведущего к познанию реального мира. Цель его метафизики — выявить глубинную формообразующую структуру обыденного языка и объяснить онтологическое содержание, погруженное в языковые структуры. Оно скрыто в массивном центральном ядре человеческого мышления, не имеющего истории. Эту неизменную структуру человеческого мышления воплощают категории и понятия, как «банальности наиболее рафинированного мышления», так и «сердцевина концептуального инструментария наиболее утонченных человеческих существ». Надо признать существование некоторых понятий как базисных внутри нашей понятийной системы. Хотя Витгенштейн утверждал, что их нет, по его мнению, это — «формы жизни». Скрытая базисная структура языка представлена конечной системой правил, определяющих нашу языковую практику. Дескриптивная метафизика направлена на определение форм неформального языка и некоторым образом схожа с порождающей грамматикой Ноама Хомского.

Свое понимание анализа П. Стросон представил в статье «Различные концепции аналитической философии» (1973), в которой предлагает другие концепции деятельности аналитиков: *картографическую* (озабоченную отношениями между определенными понятиями), *терапевтическую* (занятую лечением интеллектуальных нарушений в философствовании) и *грамматическую* (призванную обнаружить скрытую структуру понятийного мышления). Задача философии сводится к выявлению отношений общих структурных деталей понятийного мышления и выяснению структуры мышления и опыта. Поэтому главные узкоспециальные поня-

тия философии отыскиваются в обыденной речи, что приближает его концепцию к дескриптивной феноменологии. Англичанин С. Кернер, рассуждая о некоторых методах и результатах философского анализа, к числу важнейших методов относит сократовский — майевтики, декартовский — сомнения, кантовский — трансцендентальный, диалектические методы Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса, гуссерлевский — феноменологический, лингвоаналитический — Л. Витгенштейна и ряд других. Сама картина методов была различна: от коммуникативно-интенционального подхода к языку П. Стросона, близкого к теории «речевых актов» Дж. Остина и П. Грайса, до иллюкативной логики Д. Серла.

Шаг в сторону от редуктивного анализа предприняли представители аналитической философии, или «*анализа обыденного языка*» (Дж. Остин, Г. Райл, Дж. Уисдом, Ф. Вайсман, П. Стросон, Н. Малколм). Значение терминов и высказываний можно показать только в настоящем словоупотреблении, в контексте языковой практики. Подобную версию лингвистического контекстуального анализа разработал Л. Витгенштейн позднего периода. Вслед за ним предложил свое решение Дж. Остин, увидевший в результатах анализа некий социовербальный код. Витгенштейн описывал употребление языка в связи с решением давления философских проблем, тогда как Остин и его последователи в Оксфорде преследовали иные цели. По их мнению, ликвидировать накопившиеся проблемы стоит через критику устоявшихся мнений о знании и языке, посредством критики априоризма квазионтологических и квазидескриптивных утверждений и с анализом универсалий. Оксфордские исследователи утверждают, что доязыкового знания и видения мира не существует. Сам же язык не представляет реальности, параллельной действительности, и не отражает зеркально природу или мышление человека. Как общество, в котором язык существует, он выступает многофункциональной системой, выполняющей функции коммуникации между людьми. При высказываниях о мире в процессе акта коммуникации мы используем слова то в референциальной, то в классификационной функции. Подчеркивая проблематический характер в отношении к традиционной философии, свою теорию Дж. Остин называл «*лингвистической феноменологией*». Интерсубъективное взаимопонимание употребления языка видно в дескриптивной метафизике П. Стросона и в толковании интенциональности сознания Д. Серла.

2.3. Аналитическая философия после Людвига Витгенштейна

Гильберт Райл (1900—1976) в Оксфорде издал книгу «Понятие мышления» (1949). Идеи, представленные в этой книге, были подобны идеям Л. Витгенштейна. Райл был решительно антидекартовским. Он подчеркнул различие между «знанием чего-то» и «знанием что», которое, возможно, напоминало М. Хайдеггера. Его рассуждения уничтожили понятие внутренних впечатлений, которое многие аналитики унаследовали от британских эмпириков. В своем «*критическом бихевиоризме*» Г. Райл утверждал, что обычные в философии и психологии способы передачи

психических процессов приводят к неверному осмыслению сознания как специфической субстанции, покоящейся в теле и подчиняющейся механическим закономерностям. Подобный дуализм картезианства Райл квалифицировал «призраком в машине», считая его основным препятствием к подлинному пониманию сознания и психики. По его мнению, психическое необходимо изображать в терминах поведения и различных реакций. Однако, когда «Философские исследования» Витгенштейна появились посмертно в 1953 г., было видно, что Райл показал намного большую тонкость и глубину исследования. Это было и остается предметом разногласий относительно независимого отражения идей Витгенштейна.

Развитие литературного наследия Витгенштейна продолжилось в исследованиях его учеников: Георга Хенрика фон Райта, Элизабет Анскомб и Руша Риса (*Rhees*). Эти три философа соответствовали различным аспектам собственной индивидуальности и работ Витгенштейна. Фон Райт использовал логику Трактата Витгенштейна; книги, которые создали ему репутацию, посвящены индукции, вероятности и модальной логике. Э. Анскомб продвинула работы позднего Витгенштейна по философии сознания. Р. Рис был самым сочувствующим мистической стороне и фидеистическому характеру Витгенштейна и развивал в Уэльсе философию религии.

В 1970-х гг. начинается публикация обширного наследия Витгенштейна. Многие тома появились (из которых самыми существенными были «Философская грамматика» (1974) и «Философские заметки» (1975)) из довоенных рукописей; «Замечания по основам математики» (1978), «Замечания по философии психологии» (1980), «Об уверенности» (1969) — из более поздних работ. Все наследие (*Nachlass*) было издано Оксфордом в 1998 г., в транскрипции и факсимиле, в электронной форме его подготовил университет Бергена.

После смерти Л. Витгенштейна многие признали **Уилларда ван Ормана Куайна** (1908—2000) старейшиной англофонной философии. Он рано заслужил репутацию формального логика, участвуя в 1932 г. в работе Венского кружка, в кружках Праги и Варшавы. Своим учителем он считал Р. Карнапа. После возвращения в США с 1936 г. он работал в Гарварде, за исключением нескольких лет военной службы во флоте. Важными его книгами были: «С логической точки зрения» (1953), которая содержала «Две догмы эмпиризма», и «Слово и Объект» (1960). Онтологию он понимал как анализ допущений о существовании различных объектов, исключая мнимые сущности, виды и классы.

Цель Куайна в философии состояла в том, чтобы дать *натуралистическое объяснение мира* в терминах науки, и особенно физики. Он предложил анализ языка, который соединял *эмпирика и бихевиориста*. Все теории, которыми мы объясняем мир (неофициальные или научные), основаны на понимании смысла. Все термины и предложения теорий должны быть определены с точки зрения поведения говорящих и слушателей, которые используют их.

Несмотря на преследование радикально эмпирической программы, Куайн в работе «Две догмы эмпиризма» (1951) выступил против резкого

различия логическими позитивистами «аналитических» и «синтетических» суждений (первая догма), введенного Г. Лейбницем различия истин разума от истин факта, принятого Д. Юмом различия между отношениями идей и данными опыта и реализованного И. Кантом различия истин, аналитических и синтетических. Эта догма поддерживала убеждение о невозможности априорных синтетических суждений, т.е. о неосуществимости познания реального мира без опоры на опыт. Другая догма — редукционизм: вера, что каждое значащее заявление эквивалентно некоторой логической конструкции, переводящей к непосредственному опыту. Свою позицию он квалифицировал как «*эмпиризм без догм*», позволявшую ему не устраивать границы между философией и эмпирической наукой.

Прагматический анализ (У. Куайн, Н. Гудмен) главное внимание уделяет трактовке научного знания и его логической обоснованности. При этом Куайн доказывает онтологическую относительность, а Гудмен — онтологический релятивизм и методологический номинализм, признавая одинаково правомерными как физикалистские, так и феноменологические системы. Гудмен основывается на плюрализме мира и познавательном характере эстетического опыта, утверждая, что мы создаем круг интересов через способы описания всего того, что подлежит воссозданию. Варианты мира представляют научные теории, колоритные изображения, литературные труды и т.п., лишь бы они отвечали образцу и испытанным категориям. Дискуссия, начатая У. Куайном о значении анализа языка, произошедшее развитие семантики и онтологии, как и влияние П. Дюгема и «концептуального прагматизма» К. Льюиса, наметили значимые метафизические взаимосвязи через понятия возможности, тождества и индивидуальности. Куайн полагает, что убеждения, включающие предложения логики и математики, сопоставляются с опытом и обосновываются или опровергаются только как некая совокупность. В этом случае философия не является делом обнаружения «аналитических» истин, показывающих значение или конфигурацию мыслей о мире. Философское знание не отличается от обыденного, физического и математического. Философия применяет наиболее общие категории и нацелена, как и всякая наука, на познание реальности с ее содержанием и выяснение истинности. Наука пытается уяснить смысл мира, установить глубинные отношения между явлениями, а философия завершает эту операцию на уровне всеобщности, стремясь отыскать такую схему, на базе которой и можно рассуждать о существующем.

К онтологическим утверждениям Куайн относил те, которые говорят о существовании объектов. Онтологией называлась совокупность объектов, существование которых предполагается теорией. Здесь намечается возвращение к классике, где представление об онтологии базируется на антитезе внешней данности и познающего разума. Так, «логический прагматизм» ликвидирует разницу между миром «как он есть сам по себе» и сферой человеческих знаний о нем. Для каждого субъекта мир свой, ибо язык обуславливает онтологию частично. Вот почему возможные несовместимые друг с другом миры одинаково сочетаемы с языком. Язык не делает различия между нашими отдельными мирами. Мир невыразим, ибо логическая форма погребена под предметными отношениями.

Эта стратегия **«семантического восхождения»** Куайна призывает к переходу от теоретизирований в определенных категориях к размышлениям о самих категориях. Затруднения в размышлениях о существовании или природе возможных вещей, событий и процессов исчезают при переходе к размышлениям о контекстах, в которых стоит применять термины «вещь», «событие», «процесс». «Семантическое восхождение» способствовало выявлению ряда конфликтующих философских доктрин и отвержению позитивистских положений. Гарантируются *холистическо-прагматические аспекты знания*: любые суждения о мире частично верифицируются опытом, поскольку «единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности». Богатые содержанием вопросы существования оказываются вопросами предметного языка, истинность или ложность которого не может быть установлена металингвистическим анализом логической формы речи о существовании. Сущее, объект, субстанция — всего лишь формальные понятия, обретенные путем рефлексии над языком, а не путем абстракции или индукции на предметном языке.

Одним из самых красноречивых образцов подобных рассуждений был Гарвардский ученик Куайна **Дональд Дэвидсон (1917–2003)**, который преподавал во многих университетах в США. Его эссе были собраны в тома, особенно «Эссе о действиях и событиях» (1980) и «Исследования по истине и интерпретации» (1984). В философии сознания и действия он разделил философию и психологию; в философии языка он занялся эмпирической и пространственной теорией значения. По его мнению, физические факты — не единственные начала правильной интерпретации. Дэвидсон видит цель создания *психологической и семантической теории языкового поведения* через объяснение того, что делает его рациональным, тогда как следование абсурдным теориям ведет к неудаче в этой задаче. Он пытается включить формальную структуру теории значения в общую теорию интерпретации, воспринятую от У. Куайна. В этом случае его холистическое представление значения понимает холистическое представление и вообще ментального, и его содержания. Холизм при этом уповает на конвенциональность значений. Понимание языка — вопрос непрерывного приспособления интерпретативных неявных предположений к интерпретируемым высказываниям. Притом оно требует ряда навыков и знаний (воображение, знание установок и поведения других), которые не определены лингвистически, а являются формами ориентирования в мире. И лингвистические конвенции по употреблению общих синтаксических и семантических правил, способствуя пониманию, не являются базой такого понимания.

Вскоре компьютеризация знаний совместила нужды логического моделирования естественных языков и актуализировала создание формальной техники для их исследования (Н. Хомский, Дж. Фодор, Д. Дэвидсон, Р. Монтегю, Д. Льюис и др.). Поскольку правила языка (как естественные формы, определяемые содержанием) подвержены логическому исчислению, то требуется синтез альтернатив логического и лингвистического анализа. Дэвидсон изобличает перцептивный солипсизм, утверждающий личный характер сознания («третья догма» эмпиризма) с его средоточием этических и лингвистических проблем intersубъективности. Язык и мыш-

ление не формируют воспринимаемую реальность в угоду неким концептуальным схемам, ибо они сами и мир выступают частью интерсубъективной концептуальной структуры. При смене когнитивных парадигм в аналитической философии языка в 1960—1970-х гг. было признано, что модель языка невозможно ограничить семантическим подходом, а стоит включить и прагматические стороны языка, что и пытается решить **Майкл Даммит** (1925—2011). По его мнению, знание условий истинности заключается в эмпирической способности опознавания.

Современные аналитические философы уже не ограничиваются проблемами языка и методологией науки, а углубляются в проблемы, связанные с метафизикой, онтологией, историей философии, этикой и правом, эстетикой, теологией, социальной философией, философией истории, политической историей, социологией, этнографией и т.д. Реальное положение дел подтверждает факт, что живая философская теория развивается. Претерпев значительные изменения, она осталась устойчивой в своих основах и базовых методологических предписаниях. К ним относятся: тщательное описание, критико-аналитическая деятельность, притязания на статус метафилософии, анализ языка науки, рационализм.

На различных этапах развития аналитической философии лидировали разные дисциплины. Вначале «философская логика» Б. Рассела и «аналитическая герменевтика» Дж. Мура, затем эпистемология, философия языка, философия сознания, политическая философия, гендерная и этическая проблематика. Однако доминирование той или иной дисциплины значимо только для общей картины развития аналитической философии, т.е. лидирующая дисциплина не подавляла остальные. Последнее время особенно дискутируются проблемы философии сознания, *mind-body problem*¹, взаимодействия сознания и сферы ментального с материальным миром. **Дэниел Клемент Деннет** (род. 1942) решительно критикует отождествление ментального и физического и дуалистов. Американские аналитики уходят от теории психофизического параллелизма, заявляя о тождестве духовного и телесного. Заметно и широкое истолкование понятия «ментальные состояния», зачастую приводящее к основательным концептуальным заблуждениям. Определенные трудности испытывает функционализм — как априорный (Дж. Смарт, Д. Армстронг, К. Льюс), так и эмпирический (Дж. Фодор, Х. Патнэм и Г. Харман) — в противостоянии с психофункционализмом. Д. Серль утверждает, что философия языка презентрует лишь внешний уровень фундаментальной философии сознания.

В последние годы отдельные аналитики видят альтернативу когнитивистскому подходу исследования психофизических процессов в витгенштейнианской «философии сознания». Когнитивизм объясняет организацию поведения субъекта каузальным воздействием исключительно внутренней ментальной структуры. Известные авторы (Дж. Фодор, С. Стич, Н. Хомский) видят в таком подходе возможность укрепить научный статус психологии. Хотя эти взгляды расходятся с теорией позднего Витгенштейна, считавшего, что именно формы повседневного языка приво-

¹ *Mind-body problem* — отношение души и тела.

дят к неверной трактовке психологических состояний и процессов. «Философия сознания» разрабатывает концептуальный анализ лингвистических средств, применяемых как для описания, так и для объяснения течения сознания (и психики). Актуализируются изыскания по интенциональным референциям сознания, вопросам «индивидуального языка» и постижения «других сознаний», регистрации в языке ощущений боли, ситуаций воления, воображения, поведенческим предрасположенностям. Д. Деннет анализирует понятия интенциональностей — первичной («внутренний», субъективный) и производной (приписанный субъекту предмет познания социальной средой).

В любом случае аналитики оправдывают *философскую деятельность* формами анализа. Философский анализ может пониматься как редукция, как различение видов суждения, уточнение терминов и слов, как «форма доказательства» устранения терминов и описаний, как метод концептуального (лингвистического) анализа различных фраз естественного языка, определения «логической географии понятий» и т.п. Все они позволяют нам достичь ясности в концептуальном ландшафте. Отметим, что в аналитической философии нет привычных разделов: онтологии, философской антропологии, социальной философии и философской антропологии и т.п. Как правило, аналитики занимаются эпистемологией, логикой и моральной философией. *Эпистемология* — изучает эмпирическое познание, условия его истинности и проблему существования реальности. *Логика* занята строительством символических теорий, определением законов мышления и совокупностью положений о категориях и методологических процессах, лежащих в основе познания. Аналитик называет «логическим» то, что возможно причислить к области идей и рационального познания. Следовательно, логика коррелируется с трансцендентальной логикой И. Канта, играя центральную роль в теории познания. *Моральная философия* включает этику, философскую антропологию и социальную философию изучения поведения и ценностей человека и сообщества. Моральная философия никогда не считалась «периферийным» разделом философии.

С. В. Никоненко выделяет три парадигмы в аналитической философии, последовательно сменяющие друг друга: 1) *парадигма реальности* (1903—1935) — в период борьбы неореализма с абсолютным идеализмом формируется эпистемология, занимающая ведущие позиции, а реализм выступает онтологической основой аналитиков; 2) *парадигма языка* (1935—1970) — отражает бурную полемику приверженцев «расселовского» и «витгенштейнианского» подходов к языку, адептов философии логического анализа и лингвистической философии; 3) *парадигма плюрализма* (с 1970) — отражает распад лингвистической философии и характеризует идею мирного сосуществования философских систем, основой которых выступают различные языковые и логические структуры. Основным методологическим позициям в аналитической философии соответствуют семь базисных типов теорий со своими вариациями: *теории соответствия, логического анализа, анализа обыденного языка, антиреалистическая и натуралистическая теории, теории внутреннего реализма и неопрагматистская*. Каждый тип теорий дает свои ответы на основные вопросы аналитической

философии и оригинальные толкования определения и приложения аналитического метода, часто далекие от других теорий.

Без преувеличения отметим, что все идеи в аналитической традиции вырабатываются в ходе критических дискуссий, в ходе которых происходит уточнение и прояснение анализируемых концепций. Это своеобразная культура общения философов, в которой неприемлемы голословные положения, гипотезы *ad hoc*¹, рискованно оформленные теории, эпатаж и неуважение к иным теориям. Более чем 100 лет существования аналитической философии характеризуются корректной, детальной и конструктивной критикой и полемикой, неприятием всякого догматизма, духом свободы и одобрительного отношения к новому, уважением к своим университетам, школе и оппонентам. Аналитики не замыкаются в своей академичности, пишут много популярных философских сочинений, сотрудничают с прессой, читают вразумительные лекции по всему миру и т.д. По их мнению, прогресс в философии — это не преодоление «старых» проблем, а изменение перспективы, точки зрения и моды, когда можно по-новому решать те же проблемы.

Этому в определенной мере помогает и саморефлексия аналитиков, которые до сих пор выясняют, что является аналитической философией: философская логика, аналитическая герменевтика, первая философия, антиспекулятивная философия, ее суть в анализе и разъяснении, точная философия, гармонизирующее посредничество разума и т.д. Подобные споры способствуют развитию философской культуры и развитию рационального рассуждения.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Раскройте историю становления и развития аналитической традиции.
2. Какова роль отцов-основателей логического анализа в истории философии?
3. Назовите главных представителей аналитической философии.
4. Выявите связь философии и языка. Раскройте статус философских проблем в этой области.
5. Каковы базовые принципы философии логического анализа Б. Рассела?
6. Покажите категориальный аппарат и способы обсуждения и критики фундаментальных проблем в аналитической философии.
7. Определите характеристики постаналитической традиции.
8. Какое место занимает аналитическая философия в философской культуре XX в.?

Аналитические вопросы и задания

1. Каковы особенности поднимаемых проблем в аналитической философии?
2. Раскройте метод онтологической редукции.
3. Каковы характерные отличия философии «раннего» Витгенштейна от «позднего»?
4. Что такое языковая игра, связь языка и действия?
5. Отразилось ли на философии введение лингвистики в решение проблем?

¹ *Ad hoc* — на данный случай.

6. Опишите программу анализа обыденного языка.
7. Есть ли перспектива у прагматического анализа?

Творческие вопросы и задания

1. Как философская логика способствует решению философских проблем?
2. Применим ли гносеологический редукционизм в традиционной метафизике?
3. Согласны ли вы с концепциями аналитической философии П. Стросона? Если да, то покажите их применимость.
4. Есть несколько концепций философского анализа. Какая из них, по вашему мнению, наиболее адекватна?

Литература

Аналитическая философия : учеб. пособие / А. Л. Блинов [и др.] ; под ред. М. В. Лебедева, А. З. Черняка. — М. : Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2006.

Аналитическая философия. Избранные тексты. — М. : Изд-во МГУ, 1993.

Аналитическая философия: становление и развитие (антология). — М. : Дом интеллектуальной книги ; Прогресс-Традиция, 1998.

Витгенштейн, Л. Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. — М. : Гнозис, 1994.

Золкин, А. Л. Аналитическая и герменевтическая философия языка / А. Л. Золкин. — М., 2000.

Куйан, У. Две догмы эмпиризма // *Куйан У.* Слово и объект. — М. : Логос ; Практис, 2000.

Кюнг, Г. Онтология и логический анализ языка / Г. Кюнг. — М. : Идея-Пресс, 1999.

Никоненко, В. С. Аналитическая философия: основные концепции / В. С. Никоненко. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007.

Рассел, Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел. — Томск : Водолей, 1999.

Фреге, Г. Логические исследования / Г. Фреге. — Томск : Водолей, 1997.

A companion to analytic philosophy / ed. by A. P. Martinich and D. Sosa. — L. : Blackwell Publishers Ltd., 2000.

Глава 3

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- место феноменологии и феноменологического движения в современном философском процессе;
- основные этапы эволюции феноменологического движения;
- содержание основных понятий феноменологии Э. Гуссерля (феномен, смысл, ноэма и ноэзис, интенциональность, естественная и феноменологическая установка, редукция, интенциональный анализ, конституция);

уметь

- осуществлять критический анализ философских идей феноменологии;
- идентифицировать представителей феноменологического движения и давать самостоятельную оценку их творчества;

владеть

- навыками работы с философскими текстами феноменологов и содержащимися в них смысловыми конструкциями;
 - навыками поиска информации, необходимой для учебной и научной работы.
-

Феноменология (от древнегреческого φαίνόμενον/*phainómenon* — видимое, зримое, явление и λόγος/*lógos* — учение, доктрина, теория) — философское исследование структуры опыта и сознания.

Феноменология является одним из самых значимых течений в философии XX—XXI вв. Феноменологическое движение оказывает определяющее влияние на становление и эволюцию экзистенциальной философии и философской герменевтики, развитие ряда направлений в естественно-научных, социальных и гуманитарных дисциплинах.

3.1. Феноменология: история понятия

Слово «феномен» в античной традиции используется для описания *явления* — единичного события, воспринимаемого органами чувств. В этом значении понятие употребляется скептиками, выступая как реакция на метафизический догматизм предшествующих философских школ.

Использование понятия «феноменология» восходит к XVIII в. Первым его применяет **Фридрих Кристоф Этингер** (1702—1782) в сочинении «Философия древних» (1762). **Иоганн Генрих Ламберт** (1728—1777) в работах «О методе» (1762) и «Новый органон» (1764) вводит понятие *Phaenomenologia* (или *Optica transcendentalis* — трансцендентальная оптика)

для различения *учения об истине* и *учения о видимости*, понимая последнее как учение о представлениях, обусловленных не только свойствами предметов, но и состояниями познающего субъекта.

Понятие «феноменология» у И. Канта служит для обозначения теоретических положений о границах рецептивности (чувственности), в работе «Феноменология духа» (1807) Г. В. Ф. Гегеля — для описания совокупности явлений духа в сознании, истории и мышлении. Феноменология духа понимается им как наука об опыте сознания, которое движется от абсолютной непосредственности к абсолютному знанию.

Австрийский философ и психолог **Франц Brentano** (1838—1917) ввел понятие *дескриптивной (феноменологической) психологии* для наименования новой науки, изучающей психические феномены независимо от порождающих их физических раздражителей.

Самостоятельным философским движением феноменология стала в начале XX в. благодаря немецкому философу **Эдмунду Гуссерлю** (1859—1938), чьи идеи были подхвачены университетскими кругами Мюнхена и Геттингена.

Феноменология в понимании Гуссерля направлена главным образом на систематическую рефлексию по поводу структуры сознания и феноменов, возникающих в актах сознания. Как учение о реальности она должна быть четко отделена от картезианского анализа, представляющего мир как совокупность объектов, а объекты — как действующие и реагирующие друг на друга.

Все сторонники феноменологического движения видят источник познания в *непосредственно данных явлениях*, т.е. в *феноменах*. Формальные описания феноменов принципиально воспроизводят притязания всех феноменологических подходов, будь то философские, естественнонаучные или литературные. Они отличаются только способом обращения с непосредственно данными явлениями.

3.2. Истоки феноменологии

Феноменология Э. Гуссерля формируется под влиянием *дескриптивной психологии* Ф. Brentano, в рамках которой было предложено понятие *интенционального сознания*. Введение данного понятия фиксирует тезис о том, что не существует сознания без отношения к чему-либо. Сознание всегда есть *сознание чего-то*.

В своей программной работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) Brentano указывает на то, что всякий психический феномен характеризуется отношением к содержанию, направленностью на объект, обращенностью к имманентной предметности. Так, в представлении всегда «что-то представлено», в суждении нечто признается или отвергается, в желании — желается. Вслед за схоластами Brentano называет это явление *интенциональным существованием психического феномена*. Интенциональное существование присуще исключительно психическим феноменам, уточняет он. Никакой физический феномен подобного не демонстрирует.

Это кажущееся тривиальным открытие прокладывает путь к принципиально новому решению основополагающей философской проблемы Нового времени — проблемы раздвоения мира на субъект и объект. Основываясь на идее об интенциональном характере сознания, Гуссерль рассматривает эту проблему исходя из иной перспективы и, расширяя применение выводов дескриптивной психологии, стремится объяснить возможности актов сознания как таковых.

3.3. Феноменология Эдмунда Гуссерля

Основной целью Гуссерля была реабилитация философии как «строгой науки», «первой философии» (*Prima philosophia*) посредством феноменологического метода. Согласно Гуссерлю, только **феноменологическая философия** может удовлетворять предварительным условиям поистине строгой науки, поскольку ни натуралистическая, ни экспериментальная философия не ориентируется на «сами вещи», а следовательно — базируется на предвзвесах и экзистенциальных допущениях. Ориентация на «сами вещи» и характеризует все феноменологическое движение. Она должна обеспечить возможность вывести основания наук из очевидности (*Evidenz*)¹, которая происходит из непосредственного переживания сознания.

Сам Гуссерль в определении феноменологии связал три основных момента: (1) дескриптивность метода, определяющего (2) априорность строго научной философии как фундамента для (3) реформирования науки.

Интересом к проблемам междисциплинарного синтеза и выявления оснований всех наук отмечено уже начало научной деятельности Эдмунда Гуссерля. Защитив докторскую диссертацию по математике, он начинает работать над проблемой оснований математического знания, которую решает в духе господствующего в то время психологизма, выводя математические понятия из простейших психических актов. Однако уже в работе «Логические исследования» (Т. 1 «Пролегомены к чистой логике», 1900; Т. 2 «Исследования по феноменологии и теории познания», 1901) Гуссерль порывает с психологизмом, отказываясь от установки на сведение законов логики к психологическим закономерностям, якобы лежащим в их основе². Он доказывает идеальность чистой логики, законы которой валидны независимо от фактического протекания мыслительных процессов.

Гуссерль был убежден, что психологизм смешивает содержание мышления — например *суждение* (*Urteil*), и процесс мышления — *вынесение суждения* (*Urteilen*). По Гуссерлю, вынесение суждения (*Urteilen*) *реально*, тогда

¹ Слово «очевидность» используется Гуссерлем не в повседневном смысле. Очевидность не сводится им и к субъективному характеру достижения истины (к «мнению»). С помощью понятия «очевидность» в гуссерлевской феноменологии описывается структура присутствия чего-либо в интуиции как интеллигибельного. Очевидность — это успешная презентация объекта, истина которого обнаруживается в его самости.

² С позиции психологизма логика рассматривается как часть психологии, поскольку последняя, как наука о психике, должна заниматься и законами мышления.

как содержание суждения — *идеально*. Предметом психологии должны быть факты психической жизни, предметом логики — вневременные значения, идеальные сущности (*эйдосы*). Это различие между содержанием и процессом мышления, между «генезисом» и «значением» остается конститутивным в дальнейшем развитии феноменологии.

Кроме того, по Гуссерлю, эмпирическая природа законов логики еще не обеспечивает их истинности. Так, продуктами актов мышления могут стать и абсолютно ложные логические суждения. Таким образом, встает вопрос о критерии установления истинности актов мышления.

Допущение относительности истины, проявляющей себя в качестве продуктов натуралистически понятой психики, согласно Гуссерлю, ведет к отказу от признания философии формой познания и передачи этой задачи психологии. Этой тенденции он и противопоставляет *феноменологию как науку об идеальных сущностях*.

Однако антипсихологизм Гуссерля не сводится к логицизму в платоновском духе, апеллирующему к «чистой значимости ценностей» либо «истинам для себя». *Эйдосы* для Гуссерля — не проявление идеального мира, а структуры человеческого сознания.

Таким образом, в работе «Логическое исследование» были заложены основы феноменологического анализа, которые развивались в сочинении «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Разделение внешнего и внутреннего, имманентного переживания и трансцендентной деятельности вызывает необходимость «перебросить мост» между идеальным полаганием и реальным мыслительным процессом. С этой целью Гуссерлем актуализируется и развивается брентановское понятие интенциональности. *Интенциональность* сознания понимается им как всеобщая корреляция между отношением акта сознания к своему предмету («ноэзисом») и предметом, «появляющимся» в ноэтических актах («ноэмой»)¹.

Полагаемый предмет есть при этом результат синтеза, в котором разнообразные ноэзы приводятся к единству сознания предмета. Ноэма — не предмет в его действительности самой по себе, но предмет, интенционально содержащийся в смыслозадающей функции сознания. Так, ноэма восприятия дерева есть «воспринятое дерево». Эта ноэма принципиальным образом отличается от *дерева*, которое можно, к примеру, сжечь, тогда как *восприятие дерева* сжечь нельзя, поскольку оно не обладает реальными качествами.

Основанием для ноэз служат данные ощущений, материя, гиле (греч. *hylê*). *Гиле и ноэзы* образуют реальное содержание переживания, *полагаемое* (ноэма) — его ирреальное содержание (интенциональный предмет). Основная характеристика интенциональности — стремление к очевидности. Оче-

¹ Следует отметить, что в дискуссиях об искусственном интеллекте понятие интенциональности является важнейшим аргументом против утверждения, что компьютеры могут мыслить. Выполнение программы не означает обладания интенциональностью. А мышления без интенциональности не существует. Позднее был добавлен еще один аргумент, касающийся телесности. Человеческое мышление обусловлено человеческим телом.

видность предполагает несомненную самоданность интенционально полагаемого для изначально схватывающего сознания.

Для Гуссерля теоретико-познавательная суть данного подхода заключается в разрешении проблемы, возникшей в дискуссии эмпириков и рационалистов. Не существует ни простого восприятия внешнего мира, ни восприятия внешнего мира как «продукта разума». Человек не получает информации сначала о себе, потом о мире, либо сначала о мире, а потом о себе, но всегда узнает себя в мире *равно-изначально*. Дополнительность мира и сознания описывает структуру интенциональности. Благодаря тому что человек «подразумекает», «интендирует» мир и вещи как объективные, они получают независимость от сознания.

Для понимания такого рода феноменов требуется принципиальное изменение естественной установки по отношению к миру, т.е. то, что Гуссерль называет *феноменологической редукцией*. В рамках естественной установки мы выносим суждения о бытии предметов. Феноменологическая установка требует воздержания от всяческих суждений об их бытии или небытии, что делает возможным свободное от предрассудков рассмотрение *чистого сознания*, данного как феномен в корреляции ноэзиса и ноэмы. Для наименования этого приема Гуссерль использует понятие, заимствованное у античных скептиков, — эпохэ (отказ, воздержание).

Эпохе — продолжение общей интенции «выключения» естественной установки. Заключение в скобки связанных с ней предмнений Гуссерль называет «эйдетической редукцией». Ее предмет — не отдельные случаи интенциональных переживаний определенного человека, но *сущностные законы переживания*.

Если на стадии эйдетического редуцирования должны быть исключены все теоретические допущения (гипотезы, представление доказательств) о рассматриваемом предмете, то далее — на стадии трансцендентальной редукции — без внимания остается *существование* предмета (не имеет значения, дан последний в чувственном восприятии или в воображаемом опыте), поскольку значимым является только то, что есть *предметно*, сущность.

В этом смысле *феноменология* — это всегда *идеация*, интуитивное схватывание внутренней сущности вещей. Это понятие, использовавшееся неоплатониками, мистиками и романтиками, Гуссерль вводит для обозначения дескриптивно-интуитивного способа созерцания, непосредственного постижения данных в их бытийном единстве. Познавательный акт идеации основывается на том, что его предмет дан в «ясной и отчетливой очевидности», при этом происходит воздержание от суждения по поводу существования данности и действительности, в которой она выступает. По Гуссерлю, на идеации основаны априорные истины *сущностных*, или *эйдетических*, наук (логики, математики, самой феноменологической философии).

Приняв за исходную точку идею трансцендентальности сознания, Гуссерль рассматривает бытие как его коррелят, без допущения суждений о фактическом бытии (либо небытии) содержания сознания. Мир и предметность реальны вне субъекта, но применение редукции дает возможность

осознать, что для него они не могут существовать вне интенциональной деятельности сознания. Редукция помогает объяснить, что само сознание *конституируется*, т.е. *воспроизводит предметность*, и тем самым мир. В качестве фона конституирования проявляет себя идентичность *чистого трансцендентального Я (ego)*, неизменного субъективного полюса, на самосознании которого основана взаимосвязь переживаний.

Основной формой синтеза предмета является *внутреннее время*. Восприятие объективного времени, связанного с пространственной локализацией вещей и событий, основано на внутреннем сознании временности переживаний. Первичным при этом является *сознание настоящего времени* как актуальное настоящее ощущение, поскольку оно является местом всех актуализаций (представлений) прошлых и будущих переживаний. Настоящее не ограничено определенными пунктами, но демонстрирует протяженность, на основе которой прошлое сохраняется в настоящем (*Retention* — ретенция), а будущее ожидается в нем (*Protention* — протенция).

Текущее настоящее цепью ретенций связано с прошлым, настоящим которого оно когда-то было. Эта цепь, сохраняющаяся как «оседающее» настоящее, дает возможность отыскать и актуализировать прошлое в воспоминании.

Еще одним значимым конститутивным достижением сознания является *интерсубъективность*. Вопрос о том, как Я (*ego*), привязанное к своим переживаниям, приходит к допущению другого Я (*alter ego*), важен для Гуссерля потому, что ответ на него проясняет проблему *объективности* как общей значимости для множества субъектов.

По Гуссерлю, осознание существования другого Я вытекает для человека из опыта собственного живого тела. Тело дает человеку возможность действовать в мире, отделять вещи друг от друга путем контакта с ними, идентифицировать их различные состояния, видеть их новые аспекты. Тело, кроме того, переживается в дуальном опыте — как объект и как основа собственной субъективности. Опыт переживания собственной телесности в привязке к субъективности дает возможность восприятия чужого тела как манифестации другого Я. Конституирование чужой субъективности, однако, требует эмпатии, важной для постижения его интенций и эмоций. Все это помогает приобрести феноменологический опыт интерсубъективности, в котором собственное бытие понимается как бытие субъекта среди иных субъектов и объективное существование для Других. Человек осознает себя живущим в мире, который познается им совместно с другими и является для них общим. Мир, таким образом, определен для каждого и тем самым интерсубъективен.

Понятие интерсубъективности становится для Гуссерля отправной точкой в его исследовании конституирования *жизненного мира* — предельного источника смыслов, конечного основания всякой человеческой деятельности, практической либо теоретической.

В последнем сочинении «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936) Гуссерль определяет жизненный мир как совокупность возможных горизонтов опыта, как своего рода культурно-историческое представление об окружающей реальности. История культуры есть

своего рода развертывание «праоснований», в рамках которых сознание культурной общности наделяет предметность смыслами.

Для западной культуры определяющими являются «праоснования» математизирующего естествознания Нового времени и заданная им позиция объективизма, с которой мир абстрактных математических предметов объявляется единственно истинным. Этот мир, однако, не имеет никакого отношения к субъективно наглядному жизненному миру. Науки теряют жизненную значимость, отчуждаются от человека, утрачивают способность говорения о смысле человеческой жизни, что приводит к *кризису смысла* эпохи модерна.

При этом забывается, что сами объективирующие европейские науки являются субъективными плодами некоей мирожизненной практики, следовательно, возникают из конститутивной мощи субъекта. Таким образом, например, из идеализации наглядно данного мира восприятий возникает геометрия.

По Гуссерлю, европейская наука начинается и получает смысловое наполнение в жизненном мире, к которому она принадлежит. Разрешению *кризиса смысла* может способствовать, следовательно, лишь феноменология, показывающая, как жизненный мир строится из достижений трансцендентальной субъективности.

История влияний феноменологии начинается с деятельности так называемого Мюнхенского общества — кружка, членами которого были Александр Пфендер (1870—1941)¹, Мориц Гейгер (1880—1937), Йоганнес Дауберт (1877—1947), Дитрих фон Гильдебранд (1889—1977) и Адольф Рейнах (1883—1917), впоследствии защитивший диссертацию под руководством Гуссерля в Геттингене. В Геттингене сложился второй феноменологический кружок — Философское общество Геттингена, — действовавший с 1910 по 1920 г. В него входили Теодор Конрад (1881—1969), Александр Койре (1892—1964), Хедвиг Конрад-Мартиус (1888—1966), Ганс Липпс (1889—1941), Эдит Штайн (1891—1942), Адольф Гримме (1889—1963), Густав Шпет (1879—1937).

Одним из самых известных членов Философского общества Геттингена был Макс Шелер. Несмотря на сильное влияние Гуссерля, Шелер разработал собственную, одну из самых значительных, версию феноменологии.

3.4. Феноменология Макса Шелера

Макс Шелер (1874—1928) расширяет поле феноменологии, применяя ее к области этики, философии религии и философии культуры. Для него феноменологический метод — это установка духовного созерцания, дающая возможность увидеть и пережить то, что без нее остается сокрытым,

¹ В 1900 г. одновременно с выходом в свет первого тома работы «Логические исследования» Гуссерля была опубликована монография А. Пфендера «Феноменология воления. Психологический анализ», в которой была представлена оригинальная версия реалистической феноменологии, не получившая, однако, в отличие от гуссерлевской феноменологии, широкой известности.

а именно — область «фактов» особого рода. По Шелеру, пережитое и увиденное дано и проявляется только в самом акте переживания.

В сочинении «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (2 т., 1913—1916) Шелер критикует кантовскую формальную этику долга и развивает основания собственной этики ценностей. Он убежден в том, что нравственный закон Канта препятствует созданию разумного учения о нравственных ценностях, выстраиванию их иерархии, выявлению основанных на этой иерархии норм и встраиванию этих норм в жизнь человека. Критикуя И. Канта за «формализм», Шелер утверждает, что ценности даны человеку априорно и идеально в актах чувства. Нет «сущих в себе» ценностей. Последние определены содержательно и связаны с личностью как центром актов в качестве сущности необходимого для нее «эмоционального априори».

Утверждая априорный порядок ценностей, Шелер, однако, избегает релятивизма, указывая на то, что ценности образуют надисторическую иерархию — от чувственных к витальным, духовным и сакральным, причем предпочтение отдается высшим ценностям. Эту иерархию Шелер противопоставляет утилитарным ценностям. Ценности воплощаются в вещах или благах, но независимы от них в своих ценностных качествах.

Восприятие ценностей основано на причастности к бытию, укорененной в любви. Именно в любви, а не в мышлении или волеии, Шелер усматривает изначальную сущность человека. В написанном в 1916 г. и опубликованном посмертно сочинении «*Ordo amoris*»¹ он характеризует человека как любящее существо (*Ens amans*). Иерархия ценностей и основанные на ценностях поступки образуют «порядок любви» человека, определяющий его «порядок» как морального субъекта.

Существенным для Шелера является понятие *личности*, которое он использует для обозначения конкретного, сущностного, бытийного единства актов различной природы — эмоций, мышления, волеия, любви. В отличие от «Я», определяемого психофизиологическими функциями, личность неповторима и уклоняется от опредмечивания. Она проявляется лишь в совершении своих актов, а другие личности познаются в совместном свершении, в предвосхищении и воспроизведении этих актов.

Шелер говорит о *совокупных личностях* (нации и Церкви), которым приписывает сознание, покоящееся на связи общих актов. Особое положение занимает *божественная* личность, к которой стремится личность человеческая. Божественная идея — это высшая ценность, а любовь к Богу — это высшая форма любви.

Основа философского учения Шелера — *философская антропология*. В произведении «Положение человека в космосе» (1928) он обращается к аристотелевскому делению душ на растительную, животную и интеллектуальную (человеческую). Единственным актом растительной души является *порыв*. У животного есть, кроме того, *инстинкт*, *ассоциативная память* и *практический интеллект* как возможность выбора и способ-

¹ *Ordo amoris* — «порядок любви», понятие, которое М. Шелер заимствует у Св. Августина.

ность предвосхищения. Эти сущностные формы дают животному способности ощущения и сознания и первую возможность обратной связи. Человек выделяется из мира живых существ не только за счет более высокого уровня развития памяти и интеллекта, но и за счет наличия такой характеристики, как *дух*.

Дух дает человеку вторую возможность обратной связи — самосознание. В то время как поведение животного детерминировано окружением и равным образом изменяет и мир, и само животное, человек мотивируется к действию в первую очередь своим представлением о предмете. Человек освобождается от ограничений органического, поскольку дух вступает в противоборство с присущим всему живому порывом. Переживание действительности всегда основано на опыте сопротивления, которое *реальность* противопоставляет порыву. Бытие, «испытанное» в этом сопротивлении, Шелер называет *конкретным бытием (Dasein)*. Дух, напротив, дает возможность опыта *сущности (Sosein)*.

Дуализм духа и порыва является решающим для развития культуры и общества в форме взаимодействия *идеальных* и *реальных факторов*. Центр человека как существа, обладающего духом, находится над организмом и окружающим миром. Свойство опосредованного восприятия предметов Шелер называет *мирооткрытостью*. Для получения «представления» о мире, по мнению Шелера, необходим специальный акт дереализации, или *идеации*, мира. Это не просто действие разума по абстрагированию и выделению закономерностей, но активное конструирование реальности.

3.5. Феноменология Мартина Хайдеггера

Мартин Хайдеггер (1889–1976) — последователь и оппонент Э. Гуссерля и один из авторитетных представителей феноменологического движения — разработал собственный феноменологический проект, где центральную роль играет понятие *бытия*.

Важным аспектом феноменологии Хайдеггера является полемическое по отношению к гуссерлианству положение о том, что сам человек не может быть описан с применением *эпохэ*, поскольку данная установка требует воздержания именно от того, что и образует человека: от его *экзистенции*. В своей программной работе «Бытие и время» (1927) Хайдеггер делает решающий шаг в развитии своей феноменологии. В отличие от Гуссерля, который видит только «способ данности предметов», он расширяет феноменологическую перспективу и, пользуясь терминами «раскрытие» (*Erschlossenheit*) и «просвет» (*Lichtung*), вопрошает о способах постижения данностей и истины как таковых. Хайдеггер определяет феномен не как конституируемую в сознании сущность, но как то, что «показывает себя в себе самом», как бытие сущего. Следовательно, онтология возможна лишь как феноменология, выявление смысла бытия через его усмотрение в экзистенции («тут-бытие», *Dasein*). Без бытия конкретного человека нет бытия как такового — так утверждает Хайдеггер. Конкретный человек — есть изначальное бытие в мире.

При этом Хайдеггер полагает, что человека нельзя представить как некий принципиально изолированный от мира субъект познания, который теоретически познает мир, объект. Человек без его отношения к миру невозможен, но это отношение является не столько отношением познающего субъекта, сколько отношением *заботы*. Будучи «озабочен» миром, конкретный человек изначально знаком с ним. Это знакомство требует не теоретической прозрачности отношений, конструирующих мир, но скорее *инструментальности и понимания*.

Инструмент существует не как умопостигаемый, а как применяемый предмет, тем более доступный, чем меньше о нем думают и чем больше применяют. Используя для разрешения своей «заботы» молоток, мы позволяем ему быть «молотковым» — пользуемся им для забивания гвоздей и ограничиваемся этим. Понимание практической применимости, «подручности», вещи Хайдеггер называет *усмотрением* и отличает его от теоретического познания. Теоретическое же познание «всматривается» и понимает, проявляя заботу таким образом.

Понимание обладает двумя существенными характеристиками. Оно имеет структуру *проекта* и *заброшенности*. С одной стороны, человек — это проект, он не является «готовой» личностью, но, скорее, представляет собой существо, открытое будущему. Поскольку для человека не существует твердых, предписанных природой целей, он сам полагает себе план своей жизни, проектирует ее. С другой стороны, к структуре первоначального понимания относится заброшенность, невозможность для человека абстрагироваться от своего собственного бытия. Его бытие, его происхождение предшествуют ему и определяют его. Мы определены в нашем понимании нашим прошлым.

3.6. Феноменология Мориса Мерло-Понти

В межвоенный период феноменологический метод оказывает влияние на развитие возникшего на его основе немецкого и французского *экзистенциализма*. После Второй мировой войны центр феноменологического движения перемещается во Францию.

Морис Мерло-Понти (1908—1961) создает проект *«экзистенциальной феноменологии»*, предпринимая попытку нового определения отношения *природы и сознания человека*.

Мерло-Понти выступает как против натурализма, объясняющего человеческие феномены «внешним образом», так и против критицизма, стремящегося понимать их «изнутри» посредством чистого сознания. Мерло-Понти вводит «третье измерение», раскрывающее динамичное отношение природы и сознания, которое может быть определено как измерение человеческой культуры.

В работе «Структура поведения» (1942) человеческое поведение исследуется как некая «средняя область» между производной комплекса телесных механизмов и результатом умственной деятельности. Подобную «среднюю область», по Мерло-Понти, следует описывать, используя поня-

тие организующей действительность *структуры*. Структура — это неразрывная, но случайная связь между идеей и существованием, посредством которой обретается смысл.

«Феноменология восприятия» (1945) посвящена выявлению того, как отношение к миру связано с бесконечно открытым горизонтом *восприятия*, предшествующим научному объективированию. Сознание не занимает «непричастной» точки зрения наблюдателя, не представляет собой «незаинтересованного взгляда», но всегда является *ангажированным* сознанием, поскольку зависит от контакта с миром. Кроме того, сознание нерасторжимо связано с телом. Человек — не телесный носитель инстинктов, объединенных «психической жизнью». Опыт телесности — это опыт неупразднимой двойственности, так как тело не является ни чистой вещью, ни чистым сознанием.

В своем позднем сочинении «Видимое и невидимое» (1964) Мерло-Понти движется в направлении *новой онтологии*. Промежуточная область между субъектом и объектом указывается им в самом бытии. Человек не противостоит миру, но является частью «плоти мира», в которой укоренены структуры, смысл, появление всех вещей. Бытие не «показывается» человеку в своей полноте, оно уклоняется от полной прозрачности. Граница опыта проясняется в соединении видимого и невидимого. Невидимое принципиально сокрыто, и причина этого — в самом зрении. Предмет всегда дан на фоне невидимого, его нельзя увидеть одновременно во всех перспективах. Так, к художественному образу относится и то, что художник не фиксировал намеренно, а предложение будет понятно только на фоне того, что уже сказано, и того, о чем умолчали.

3.7. Современное феноменологическое движение

Современное феноменологическое движение становится международным явлением. В ситуации трансформации и плюрализации культуры феноменологи разрабатывают проблемы, связанные с постижением границ субъективности, телесности, мира культуры. К самым известным направлениям современной феноменологии относятся *феноменология жизни* Мишеля Анри (1922—2002), *глубинная феноменология* Хосе Сантеса де Мурийо (род. 1943), «*новая феноменология*» Германа Шмица (род. 1928) и Гидо Рапе (род. 1960), *структурная феноменология* Генриха Ромбаха (1923—2004), респонсивная феноменология Бернхарда Вальденфельса (род. 1934).

Мишель Анри, опираясь на учение французского спиритуализма о внутренней телесной апперцепции, в полемике с классическими феноменологическими подходами и идеями Мерло-Понти создает собственный вариант *феноменологии жизни*. В работах «Философия и феноменология телесности» (1965) и «Воплощение. Философия телесности» (2000) он, критикуя представление об изначальном самопоявлении трансцендентальной субъективности, обосновывает появление феноменов в мире из них самих.

Глубинная феноменология Хосе Сантеса де Мурийо представляет собой синтез немецкого романтизма и хайдеггеровской феноменологии. Этот вариант феноменологии развивается де Мурийо в работах «Дух немецкого Романтизма. Переход от логического к поэтическому мышлению и исток глубинной феноменологии» (1986) и «Прорыв глубинной феноменологии. Новый досократизм» (2002), посвященных раскрытию сокровенных предпосылок природных и антропологических феноменов, прояснению их глубинного значения.

«**Новая феноменология**» Германа Шмица ориентирована на включение в феноменологические исследования данных медицины и психологии. В работах «Субъективность. Очерки по феноменологии и логике» (1968), «Новая феноменология» (1980) Шмицем предпринимается попытка открытия спонтанного жизненного опыта исходя из опыта индивидуальной телесности. Как существенное расширение «новой феноменологии» можно рассмотреть систематическую разработку его учеником Гидо Рапе в работах «Природа человека как моральный потенциал. Концепты человеческого самопонимания в древнем Китае и Греции» (2010) и «Телесность и субъект. Феноменологические очерки образа человека» (2012) намеченного у Шмица биографического аспекта человеческой телесности.

В критическом отталкивании от основных феноменологических подходов трансцендентальной феноменологии Гуссерля и онтологической дизайн-феноменологии Хайдеггера, Генрих Ромбах разрабатывает генетическую, или **структурную феноменологию** возможных миров. Его монографии «Структурная онтология: Феноменология свободы» (1971) и «Феноменология современного сознания» (1980) посвящены обоснованию таких ее разделов, как структурная онтология, философия образа (историческая феноменология) и герметика («учение о мирах как понимание непостижимого»). Структурная феноменология Ромбаха оказала плодотворное влияние на философствование Восточной Азии и изменила культурно-историческую проблематизацию современных феноменологических исследований.

Ученик Мерло-Понти Бернхард Вальденфельс, считающийся самым значимым из представителей современного феноменологического движения, в **респонсивной феноменологии** подхватывает и развивает концепцию «жизненного мира», ориентированную на тематику «инаковости», Другого, Чужого. Человек, по Вальденфельсу, «изобретает» и создает свой мир, мир «культурного порядка». Однако культурные порядки и стили рациональности, понимаемые как воплощение смысловых связей, *различаются*, т.е. не могут ни объединяться в единый порядок, ни следовать одному регулятивному основоположению. На границах «знакомого мира» человека всегда подстерегает неизвестное и неожиданное, воплощенное в фигурах Другого и Чужого. Задача феноменологии заключается в том, чтобы указать на возможности пересечения пограничной области «знакомого мира», необходимость обращения к чуждости и инаковости. Ключевое для феноменологии понятие интенциональности трансформируется у Вальденфельса в понятие *респонсивности* (отзывчивости). Опыт современного человека не сводится к лишь интенциональности, «соединяю-

щей» его с миром, либо к пониманию мира в рамках единого стиля рациональности, человек становится собой, лишь «отзываясь» Другому.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Перечислите основные темы феноменологии Эдмунда Гуссерля.
2. Воспроизведите аргументы Эдмунда Гуссерля против психологизма в логике и теории познания.
3. Как Эдмунд Гуссерль понимает процесс и предмет мышления?
4. В чем заключаются смысл и содержание феноменологии Макса Шелера?
5. Дайте общую характеристику феноменологии Мартина Хайдеггера.
6. Каковы основные идеи феноменологии Мориса Мерло-Понти?
7. Назовите основных представителей современного феноменологического движения.

Аналитические вопросы и задания

1. В чем заключается принципиальное различие анализа сознания у Рене Декарта и Эдмунда Гуссерля?
2. В чем отличие понятия феноменологии в философских системах Иммануила Канта, Георга Гегеля и Эдмунда Гуссерля?
3. Сравните кантовскую формальную этику долга и шелеровскую этику ценностей.
4. Выявите разницу в истолковании понятия «феномен» у Гуссерля и Хайдеггера.

Творческие вопросы и задания

1. Идея интенциональности является важнейшим аргументом, опровергающим возможность существования искусственного интеллекта. Развейте аргументацию как когнитивных наук, так и феноменологии в споре о мышлении без интенциональности и телесности.
2. Без бытия конкретного человека нет бытия как такового — так утверждает Хайдеггер. Конкретный человек есть изначальное бытие в мире. Считаете ли вы такую позицию правильной?
3. Можно ли согласиться с выводом Мориса Мерло-Понти о том, что сознание всегда ангажировано, поскольку зависит от контакта с миром?
4. Согласны ли вы с утверждением Бернхарда Вальденфельса о том, что опыт современного человека не сводится лишь к интенциональности, «соединяющей» его с миром, но требует респонсивности (отзывчивости)? Аргументируйте свою позицию.

Литература

- Брентано, Ф.* Психология с эмпирической точки зрения / Ф. Брентано // Брентано Ф. Избранные работы. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1996. — С. 11—95.
- Вальденфельс, Б.* Мотив чужого / Б. Вальденфельс. — Минск : Прописи, 1999.
- Вальденфельс, Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Логос. — М. : Прогресс, 1991. — С. 39—50.
- Вдовина, И. С.* Морис Мерло-Понти: интерсубъективность и понятие феномена / И. С. Вдовина // История философии. — 1997. — Вып. 1. — М. : Институт философии РАН, 1997. — С. 59—69.
- Вдовина, И. С.* Феноменология во Франции (историко-философские очерки) / И. С. Вдовина. — М. : Канон+, 2009.

- Гуссерль, Э.* Идеи I (Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии) / Э. Гуссерль. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. — Т. 1.
- Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. — СПб. : Наука, 2001.
- Гуссерль, Э.* Логические исследования / Э. Гуссерль. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. — Т. 2.
- Гуссерль, Э.* Логические исследования / Э. Гуссерль. — М. : Академический проект, 2011. — Т. 1. Прологомены к чистой логике.
- Ингарден, Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Р. Ингарден. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Мерло-Понти, М.* Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти. — Минск : Логвинов, 2006.
- Мерло-Понти, М.* Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. — СПб. : Ювента ; Наука, 1999.
- Прехтль, П.* Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтль. — Томск : Водолей, 1999.
- Слинин, Я. А.* Феноменология интерсубъективности / Я. А. Слинин. — СПб. : Наука, Слово о сущем, 2004.
- Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. — Харьков : Фолио, 2003.
- Шелер, М.* Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 31—95.
- Шелер, М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения. — М. : Гнозис, 1994. — С. 259—337.
- Шелер, М.* Ordo amoris / М. Шелер // Трактаты о любви. — М. : Институт философии РАН, 1994. — С. 77—100.
- Шпигельберг, Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг. — М. : Логос, 2002.

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- теоретические источники и социально-исторические обстоятельства возникновения экзистенциализма и его основную проблематику;
- главное содержание концепций представителей направления;

уметь

- проводить сравнительный анализ, устанавливать общее и различие между экзистенциализмом и иными философско-антропологическими направлениями;
- осуществлять критику недостатков экзистенциалистских представлений о человеке;

владеть

- навыками анализа философских текстов, произведений художественной литературы и искусства, в которых ставятся проблемы человеческого бытия в мире.
-

4.1. Общая характеристика

Экзистенциализм (от лат. *existentia* — существование) возникает после Первой мировой войны в Германии (К. Ясперс, М. Хайдеггер, М. Бубер) и Франции (Г. Марсель). Следует отметить, что многие экзистенциальные проблемы были поставлены в начале XX в. русскими философами Н. А. Бердяевым и Л. И. Шестовым, которые оказали влияние на становление экзистенциализма. Позже под воздействием немецкого экзистенциализма и философии Г. Марселя во Франции появляется плеяда философов-экзистенциалистов (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, С. де Бовуар, А. Камю), ставшая в 1950-х гг. влиятельным философским направлением. Затем экзистенциализм появляется в других странах: в Италии — Н. Аббаньяно, Э. Кастелли, Э. Пачи; США — У. Баррет, У. Лоури, Д. Эдди; Англии — А. Мердок, К. Уилсон. Близкими экзистенциализму являются религиозно-этические учения Ж. Маритена, Э. Левинаса; персоналистские концепции Э. Мунье, Ж. Лакруа; концепции «диалектической теологии» К. Барта, Р. Бульмана, П. Тиллиха; культурный психоанализ Э. Фромма.

В центре экзистенциализма понятие *экзистенции* — человеческого существования как «промежуточного бытия», укорененного в мире повседневной жизни, но в то же время трансцендирующего (от лат. *transcendo* — переступать) в смыслополагании «превосходящего этот мир». В трансцендировании как исключительно человеческой способности выхода за границу своего конечного бытия в мире экзистенция обретает возможность поставить вопрос о смысле своей жизни. Существуют две основные

версии экзистенциализма — религиозная и атеистическая, которые различаются трактовкой трансценденции, на которую направлена экзистенция. Для первой версии — это Бог, для второй — небытие, ничто.

Согласно экзистенциализму, человеческое существование не задается *a priori* в качестве той или иной «природы», человек в каждом проекте сам выбирает из своих возможностей. Поэтому у него нет ни заданной Богом «сущности», ни сформированного обстоятельствами жизни или полученного по наследству «характера». Его «сущность», в каждое мгновение выбранная определенность, пишет Сартр, постоянно отрицается в следующем свободном проекте человека, или же, по Хайдеггеру, сущность и состоит в существовании человека как экзистенции — выступании в истину бытия.

Поскольку экзистенция, в отличие от вещи, животного, социального института — всего того, что может быть предметом науки, не сводится к наличному, предметному существованию, то она неподвластна объективирующему мышлению науки и философии в форме науки. Экзистенция обнаруживается в конкретном опыте человека как нечто, что имеется в нем по ту сторону его психологических и телесных особенностей, рассудка и разума, а именно как интенциональное (от лат. *intention* — намерение) бытие, конституирующее смыслы.

Исследуя экзистенцию, философы данного направления строят онтологические концепции. Они не принимают гносеологизм новоевропейской философии, который подменял конкретного человека, личность — субъектом, мыслящей вещь (Р. Декарт). Рассудочное и научное познание рассматривается как производное от фундаментальных онтологических структур экзистенции. Экзистенциалисты здесь использовали идеи **Сёрена Обю Кьеркегора** (1813—1855), который, обосновывая христианское вероучение, выступил с критикой рационализма и научности философии, получивших завершённую форму в философии Г. В. Ф. Гегеля. Истина веры, согласно датскому философу, не логична — это результат свободного эмоционально-волевого выбора человека, способ его бытия. По сути экзистенция и является поиском такой истины, выбором себя, движением самоопределения. Отказываясь от гносеологической парадигмы, экзистенциалисты обращаются часто к античным философам, мыслящим вне субъект-объектных категорий. Так, М. Хайдеггер обращается к Аристотелю, Г. Марсель — к Сократу, Ж.-П. Сартр — к стоикам, М. Мерло-Понти — к греческому учению об элементах.

Экзистенциалистам оказались близки идеи *философии жизни* (В. Дильтей, Ф. Ницше, А. Бергсон), ее антисциентизм, реабилитация непосредственного переживания, понимание конкретности и историчности человека, взгляд на философию не как на научную теорию, а как на герменевтику, истолкование смыслов жизненных событий.

В описании сущностного, смыслового содержания человеческой ситуации в мире многие экзистенциалисты использовали идеи *феноменологии* Э. Гуссерля. Однако, как многие другие последователи создателя феноменологии, они отказались от трансцендентальной редукции, отвлекающейся от вопроса о существовании мира. Наоборот, экзистенциалисты утверж-

дают, что человека нельзя понять вне мира, данного в практической, повседневной деятельности, в опыте чувственного восприятия, в эмоциональных актах. С целью прояснения связи между человеком и миром в экзистенциализме было заимствовано понятие интенциональности, но отнесено уже не к сознанию, как у Гуссерля, а к бытию человека, поскольку оно направлено на мир и самого себя (Хайдеггер), к человеческому телу (Мерло-Понти), или же отождествлено с дорефлексивным «мгновенным *cogito*»¹ (Сартр).

В целом экзистенциализм продолжает романтическую линию в философии, которая отдает приоритет конкретному и единичному, непосредственному переживанию, жизни и подвергает критике отвлеченную спекуляцию, абстрактное и общее, «дух геометрии», по словам Б. Паскаля.

4.2. Немецкий экзистенциализм

У истоков немецкого экзистенциализма, наряду с М. Хайдеггером, стоит **Карл Теодор Ясперс** (1883—1969) — врач-психиатр, затем профессор философии Гейдельбергского университета. В годы нацизма он был отстранен от преподавания и вернулся к нему только в 1945 г. Основные философские идеи Ясперс изложил уже в работе «Психология миросозерцаний» (1919), наиболее полно его концепция представлена в трехтомной «Философии» (1932). Среди послевоенных работ Ясперса — «Философская вера» (1947), «Истоки истории и ее цель» (1948).

Философия для Ясперса — это не наука, а глубоко личностное мышление, процесс *философствования*, который не может быть отделен от существования мыслящей личности, раскрытой в этом процессе для другой личности. Человеческая коммуникация является одной из важнейших тем его философии. «Философия не существует в виде имеющей силу объективности, но осуществляется только в индивидуе, как его мыслящая жизнь... Философия есть средство коммуникации между экзистирующими, составляющими подлинное бытие философствования»². В философствовании образуется истинная общность людей, так же как истинное философствование происходит из подлинной, личностной коммуникации, а не из социальных форм общения в профессиональных коллективах.

Наука выполняет практическую функцию, она ориентирует человека в мире посредством объективирующего мышления, при этом она всегда рассматривает свои объекты из той или иной конкретной перспективы. Научное ориентирование в мире находит свое завершение в научных философиях позитивизма и идеализма. Позитивизм ограничен исследованием «слепого вещного бытия», опытного мира рассудка и наук. Идеализм отождествляет бытие с бытием духа, удостоверяемого посредством мышления разума. Эти формы миросозерцания признают личность или как предмет в его объективности, или как особенную форму всеобщего. «Индивиды

¹ *Cogito* — я мыслю.

² Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М., 2012. С. 329.

для них — только арена и проезжая магистраль, они существуют только как частные случаи или как орудия... и в этом качестве не имеют самостоятельного бытийного характера»¹.

То, о чем говорит экзистенциальное философствование и что не может быть объектом науки и научных философий, Ясперс называет «объемлющим». Это сфера изначального опыта человека, которая кроме него самого включает бытие в себе — окружающий мир и трансценденцию, Бога. У человека кроме его наличного бытия (психики и тела), рассудка и разума есть *экзистенция*. Ясперс различает явленное в предметности существование человека и его экзистенцию. Существование — это реальная жизнь, от рождения до смерти; экзистенция же, подобно душе «в мифическом изложении», пишет он, бессмертна и обнаруживает себя как свобода, направленная к другой экзистенции и к трансценденции. «В мифическом изложении» трансценденцию называют Богом.

Экзистенция, однако, вступает в отношение с миром, средой своего обитания, что создает угрозу ее падения в одно лишь мирское существование. Это падение переживается как беспокойство, внутренняя неудовлетворенность, прояснение которого Ясперс называет *просветлением экзистенции*. Этим занималась подчас спекулятивная философия, когда обсуждала проблему свободы, например. Однако философская спекуляция может только приблизиться к пониманию человеческого бытия в его полноте. Реально экзистенция может быть пережита человеком, открыта ему в таком просветлении, которое происходит в *пограничных ситуациях*, когда происходит «крушение» привычных жизненных стереотипов и человек остро переживает разрыв с предметно-практическим миром, свою безосновность, свободу и открытость трансценденции — устремленность к вечному, единому, безусловному. В пограничных ситуациях человек реагирует на сложившиеся обстоятельства не планами и расчетами с целью их изменения, а становлением своей экзистенции, обретением своей подлинной самости. В обычном существовании у человека есть только «возможная экзистенция», в пограничных ситуациях она выводится на свет и человек как свобода соприкасается с трансценденцией по ту сторону мира.

Ясперс дает классификацию пограничных ситуаций. Во-первых, это ситуация «историчной определенности экзистенции», когда человек переживает *беспокойство* от *случайности* обстоятельств времени и места своего рождения, жизни, возраста, пола и т.д. в контрасте с совершенством всей возможной полноты «человека вообще». Во-вторых, Ясперс описывает отдельные пограничные ситуации: смерть, страдание — это ситуации, протекающие без влияния человека, а борьба и вина активно им создаются.

Важнейшим признаком экзистенции является *свобода*, вопрос о которой, пишет Ясперс, мотивирован в своем истоке во мне как экзистенции, во мне «желающем, чтобы она существовала». Свободы нет ни в мире, ни в трансценденции, она ни предметное, ни трансцендентное бытие: свобода есть сама экзистенция. Она обнаруживается как глубинный опыт человека, как последнее основание и суть экзистенциальных переживаний, при этом

¹ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. С. 254.

она — только мой выбор, не имеющий никакого иного, кроме моего собственного, основания. В свободном решении человек, наконец, обнаруживает свое сокровенное — возможную раньше и реальную теперь экзистенцию.

В свободе человек открывает трансценденцию. «Именно в истоке своего самобытия... я сознаю в себе, что я себя не сотворил... мне может открыться, что там, где я вполне есмь я сам, я уже есмь не только я сам»¹. Бытие в себе трансценденции можно мыслить, не объективируя ее, а «вмысливая» ее в предметное бытие, и тогда последнее становится «тайнописью», *шифрами*. Во-первых, к шифрам трансценденции философ относит *непосредственный язык трансценденции* — живую действительность экзистенции, обнаруживающуюся в пограничных ситуациях. Однако возможность экзистенции и мотив устремленности к ней имеется в любом опыте человека. Для чтения этого языка трансценденции требуется глубокое внутреннее постижение данного опыта, по ту сторону абстрактных понятий. Так, опыт познания природы становится чтением тайнописи, если он не подвергнут обобщению, но, наоборот, в нем отчетливо распознается индивидуальное, конкретное отношение человека. Во-вторых, шифрами являются объективации коллективного опыта человечества (искусство, мифы), где язык *универсализуется в сообщении*. И, наконец, третьим языком трансценденции являются *спекулятивные философские системы*, которые читают тайнопись так, что при этом пишут новую.

Важную роль в философии Ясперса играет его понятие *разума*, благодаря которому он стремится преодолеть индивидуализм и обосновать возможность экзистенциальной *коммуникации* между людьми. В отличие от С. Кьеркегора, который обрекал экзистенцию на одиночество, Ясперс видит в коммуникации ее важнейшую сторону. «Разум есть воля к коммуникации», — пишет философ в сочинении «Философская вера». Экзистенциальная коммуникация — это общение с другим как экзистенцией, в котором открывается истина другой самости. Если истина передается в коммуникации, то она является делом разума; поскольку экзистенция открыта для другого — она является разумной. Философ создает концепцию разума в контексте своего учения о *философской вере*. Это понятие заимствовано у немецкого католического гегельянства XIX в., предложившего понимать веру как разновидность знания. По Ясперсу, экзистенция постигает истину в «разумной вере».

В философии истории Ясперс отрицал существование всеобщих законов исторического развития, однако был убежден в единстве мирового процесса. В истории человечества он выделял периоды, важнейший среди которых — «*осевое время*» — с VIII по II в. до н.э., когда независимо друг от друга в разных цивилизациях (Китай, Индия, Ближний Восток, Греция) возникают гуманистические ценности и новый человек как духовное существо, личность. Смысл истории философ видел в достижении единства человечества на основе свободы и уважения личности. Он был критиком тоталитаризма и сторонником правового демократического государства.

¹ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. С. 201.

Мартин Хайдеггер (1889—1976) — выдающийся философ XX в., с которым связывают не только начало экзистенциализма, но и создание новой онтологии. Хайдеггер преподавал философию в немецких университетах, в 1933—1934 гг. был ректором Фрейбургского университета. В 1945 г. он был уволен за сотрудничество с нацизмом и к преподавательской работе вернулся только в 1951 г.

В зависимости от конкретной задачи в осуществлении общего замысла построения онтологии и от изменения феноменологического метода в философии Хайдеггера выделяют два периода. В конце первого философ публикует труд «Бытие и время» (1927), в котором дает анализ экзистенции, нацеленный на выявление смысла бытия исходя из особого сущего — человека. С работ «Что такое метафизика» (1929), «О существе истины» (1930) начинается второй период, «поворот», свидетельствующий о поиске философом новых путей «мысли бытия».

По Хайдеггеру, основной вопрос философии — вопрос о бытии. Различие *бытия и сущего* является исходным положением Хайдеггера. В любом сущем как налично, предметно существующем сокрыто, но открывает себя взгляду феноменолога бытие — в качестве усилия существования этого сущего, в качестве его *есть*. Бытие и сущее неразрывны: всякое сущее есть, а бытие — это всегда «основание» сущего. Однако уже начиная с Платона, мыслившего бытие как идею и заложившего основы для всей последующей метафизики с ее онтологическим строением, в философии происходит процесс забвения бытия. «Онтология» — такое понятие вводит Хайдеггер для определения прежней метафизики — подменяет бытие сущим, а высший род сущего полагает Богом. В гносеологической философии Нового времени и феноменологии Гуссерля по-своему осуществляется забвение бытия: бытие рассматривается сквозь призму познающего субъекта, подменяется сущим в виде смыслов сознания, объектов, их целокупностей, иерархий и т.д.

Для Хайдеггера забвение бытия не является случайным недоразумением, исторической ошибкой и т.д. Забвением бытия правит само бытие, поэтому даже в забвении присутствует истина бытия, сокрытого в сущем. Отсюда Хайдеггер формулирует новую задачу — *деструкции* истории онтологии, которая в сказанном открывает несказанное, в забвении — истину бытия. После проведения деструкции вопрос о бытии откроется во всей полноте, в измерении историчности, традиции, в котором осуществляется путь бытия. Конечно, деструкция осуществляется исходя из определенных содержательных посылок, а именно хайдеггеровского толкования бытия как обнаруживающегося во времени. Именно по этому вопросу Хайдеггер опрашивает историю онтологии, находя там, порой ценой спорных интерпретаций, сокрытую под слоем забвения временность бытия.

Например, по Хайдеггеру, греческое понимание бытия связано с неким изначальным и само собой разумеющимся «наброском» его на время, однако этот набросок оставался сокрытым. Греки понимали бытие как сущность, т.е. как постоянное присутствие, настоящее, откуда следует, что в основе бытия как присутствия лежало «неразгаданное» ими настоящее время. Для греков это время, в кругозоре их понимания физики, и не могло

быть разгадано, показывает Хайдеггер. Когда Аристотель начинает осмысление времени, то оно воспринимается как присутствие: время постигается из мгновения «теперь», из настоящего. «Чем время не становится, так это специально предложенной перспективой истолкования бытия». Поэтому основой для понимания истины бытия у греков не могло быть время в его полном, разработанном в онтологии Хайдеггера, понимании. С другой стороны, момент настоящего, постоянного присутствия, причем даже с оттенком предшествования, в понимании сущности, в этом «то, чем [ничто] было уже всегда», служит подтверждением сокрытого в философии Аристотеля «наброска» бытия на время. В итоге деструкции получается, что важный для Хайдеггера смысл учения Аристотеля о бытии, утверждающий себя против лежащего в его онтологии сокрытия, заключается в том, что горизонтом понимания истины бытия является время, хотя бы в измерении настоящего.

Современная философия, по Хайдеггеру, указывая на всеобщий характер понятия бытия, считает его не определенным, логически не выводимым через родо-видовое отличие из других. По Хайдеггеру, бытие не определяется как сущее, путем подведения под более общее понятие, методом его исследования является *феноменология*, которая проясняет смысл бытия как феномен, который «сам себя показывает». Отсюда «онтология возможна только как феноменология»¹.

Исследование феномена бытия Хайдеггер начинает с вопроса о том, *кто* спрашивает о бытии. Ответ на этот последний вопрос составляет фундамент будущей онтологии и выступает у Хайдеггера как «*фундаментальная онтология*», некая предварительная герменевтика единственного сущего, которое понимает бытие, — *Dasein* (здесь-бытия), человека, рассмотренного в отношении своего бытийного характера. Надо понимать, что у Хайдеггера речь не идет о человеке как субъекте, сознании, направленном на объект. Познавательный опыт обеспечен предваряющими его онтологическими условиями понимания бытия, на анализе которых сосредоточен философ. *Dasein*, сущее, которое «всегда мы сами», является местом обнаружения бытия, а его сущностью является *экзистенция*, онтологическая структура, обеспечивающая «выступление в истину бытия».

Проводя анализ экзистенции, Хайдеггер выявляет все более глубокие смысловые определения *Dasein* двух видов — экзистенциалы и категории. Онтологические определения *Dasein* он называет экзистенциалами, онтические (относящиеся к самому сущему, а не к его бытию) определения — категориями. Важнейший экзистенциал, введенный Хайдеггером, — бытие-в-мире — свидетельствует о разрыве философа с новейшей европейской «философией сознания» и отрицании трансцендентальной редукции Гуссерля. В этой редукции как раз естественный опыт мира «заклучался в скобки», чтобы найти чистое сознание, этот мир конституирующее. По Хайдеггеру, в понимании человека нельзя отвлечься от мира его жизни.

Бытие-в-мире — это способ существования в мире повседневности, где человек окружен «подручностями» и другими людьми. «Подручности»,

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 35.

в отличие от научных объектов, являются средствами осуществления практического поведения человека. Это материал, из которого ремесленник мастерит свое изделие, молоток, которым орудуют. Не в качестве объектов, а в опыте практического усмотрения даны нам в онтологическом понимании вещи мира. В описании мира как практически понятного Хайдеггер во многом опирается на рассуждения Аристотеля о практической рассудительности, в которой душа причастна истине. Г.-Г. Гадамер верно заметил, что, обратившись к аристотелевскому понятию «практического знания», укорененного в конкретной экзистенциальной ситуации и предвещающего объективное знание в научном смысле, Хайдеггер впервые решительно дистанцировался от философии как науки и стал трактовать ее как герменевтику.

Под другими людьми в жизненном мире Хайдеггер имеет в виду, как правило, обезличенного другого — «людей» вообще (*das Man*). Он описывает повседневный конформизм, где стирается индивидуальность и царит «диктатура публичности», когда я наслаждаюсь и веселюсь, читаю газету и сужу о литературе, как другие. В целом в бытии-при-мире *Dasein* захватывается миром, отчуждается от своей индивидуальности и осуществляет, словами Хайдеггера, «падение».

Далее философ рассматривает в бытии-в-мире сам способ разомкнутости (бытие-в) экзистенции и формулирует три ряда экзистенциалов. Во-первых, разомкнутость означает заброшенность, уже-бытие-в-мире. Человек понимает свою жизнь как не им выбранную, уже заданную обстоятельствами. Во-вторых, к структуре бытия-в принадлежит понимание, в котором экзистенция дает значения сущим. Хайдеггер критикует гуссерлевское представление о сознании как источнике предметных значений: предмет в опыте сознания заранее задан понятностью в экзистенциальном опыте. В выборе значений экзистенция обнаруживает свою свободу: оказывается, что *Dasein* вручено самому себе и в выборе себя направлено на свое будущее (вперед-себя). В-третьих, понимание выговаривается в речи. Хайдеггер вводит экзистенциал Заботы, подчеркивая целостность *Dasein*, который аналитически исследован в последовательности множества экзистенциалов и категорий. Жизнь человека в дорефлексивном ее понимании оказывается сложной структурой, включающей три фундаментальных экзистенциала: вперед-себя (набросок), уже-бытие-в-мире (заброшенность), бытие-при «подручностях» и других людях (озабоченное устройство).

Здесь хайдеггеровское рассуждение приходит к тому выводу, что структура Заботы выявляет ее временной характер: вперед-себя соответствует будущее время, уже-бытию — прошлое, бытию-при — настоящее. Таким образом, горизонтом обнаружения бытия в человеке является время. Философ описывает два способа временения *Dasein*: собственный и несобственный. В первом *Dasein* ставит под вопрос свое собственное бытие, которое конечно и ограничено смертью: в забегающей решимости экзистенция обнаруживает свое будущее как ничто, полагает себя как бытие-к-смерти. Исходя из собственного будущего специфически окрашиваются настоящее и прошлое. В несобственном временении *Dasein* озабочивается настоящим

устроением в мире, будущее получает смысл ожидания повторения настоящего, а прошлое выступает как забытость собственного смысла *Dasein*.

После опубликования труда «Бытие и время» Хайдеггер рассматривает вопрос о бытии, во-первых, в перспективе истории бытия, которая трактуется как его забвение, о чем свидетельствует метафизика. Здесь философ следует задаче деструкции, которая была им разработана еще в первый период творчества. Во-вторых, Хайдеггер решает вопрос о том, чтобы найти «мысль бытия» (в поздние годы он предпочитает избегать термина «онтология» как нагруженного метафизическими смыслами) в языке мифа и поэзии, который еще хранит бытие, в отличие от словаря научно-технической цивилизации. Поэт слышит голос бытия, мыслит бытие доконцептуальными средствами языка поэзии, который есть язык самого бытия. Так поэт открывает истину бытия, а философ эксплицирует глубинный онтологический смысл поэтического мышления.

4.3. Французский экзистенциализм

Габриэль Марсель (1889—1973) — создатель французского религиозного экзистенциализма, философ и драматург. Марсель часто использовал дневниковый жанр: после первого «Метафизического дневника» (1927) вышли второй и третий. Этот жанр дает возможность сосредоточиться на своем внутреннем опыте, только в нем нам открывается экзистенция — не в качестве объекта, а как живое конкретное целое.

В философии Э. Гуссерля Марселю был близок феноменологический метод, для него феноменология — это не «строгая наука», а дескриптивный, тщательный и аргументированный анализ человеческого существования в форме рассказа о тех или иных вопросах, важных для человека. Конечно, философский феноменологический рассказ отличается от художественного рассказа, поскольку философ ищет существенное в тех фактах, которые он исследует. Например, в лекции «Феноменологические заметки о бытии в ситуации» (1937) Марсель трактует понятие бытия человека в ситуации как неразделимость внешнего и внутреннего, как единство фактической жизни. Например, если я живу в долине между двумя горами, то реально это означает мою «пространственную ситуацию», которая переживается мной внутренне (как потребность раздвинуть эти напирющие на меня массы горных хребтов или как возможность быть посредником для коммуникации людей, проживающих по разные стороны от меня, и т.д.). Нет отдельно меня и того, что за границей от меня, — это только абстракции от целостной фактичности моей экзистенции. Таким образом, понятие целостности не выводится через спекулятивную диалектику целого и части или через логическую дедукцию, не постулируется — оно определяется в результате усмотрения сущности реального опыта человека. Французский феноменолог Ж. Херинг писал, что если французские философы не знали бы немецкой феноменологии, то среди них все равно был бы феноменолог — Марсель.

Марсель высоко оценивал философию К. Ясперса. Правда, он видел в ней следы позитивизма и идеализма, от которых Ясперс намеревался

уйти. Так, Ясперсово понимание вины представляет собой, по Марселю, секулярную трактовку религиозного понятия греха, при этом христианский канон и ортодоксия отброшены. Отсюда следует, пишет он, что надо пересмотреть, возможно, все основные положения Ясперса. В философии М. Хайдеггера Марсель признает важным анализ пограничных ситуаций и введение понятия бытия-в-мире. На становление философии Марселя оказала влияние философия А. Бергсона, а также философия искусства П. Клоделя, который рассматривал поэзию как изображение духовного послания, идущего от бытия.

Философия, по Марселю, должна быть конкретной, открывать всю полноту человеческой экзистенции. Если человек в качестве предмета науки и научной философии рассматривается как вещь, объект, то конкретная философия тематизирует само бытие человека, экзистенцию. Экзистенция ни идеальна, ни материальна: это единство внутреннего и внешнего, акта существования и существующего, я и не-я. Любой опыт экзистенции свидетельствует об этой целостности. Так, ощущение — это не передача информации от одной инстанции другой, а «таинство», пример нерасторжимой связи человека с миром. Онтологические вопросы являются для Марселя исходными, они касаются экзистенциальных оснований переживаний человека, его одиночества или общения с другими людьми, надежды, веры, мышления и других «таинств» человеческого бытия. Одной из важных для философа является проблема человеческой коммуникации. Если другой человек рассматривается мной как «он», безличное существование, мне не открывается его экзистенция, неповторимое своеобразие и целостность его «я». В отношении к другому как «ты» я вижу в нем не просто живой объект, функционирующий по законам природы и общества, но его свободу. Однако Марсель не отождествляет экзистенцию со свободой, как Ясперс или Ж.-П. Сартр, а в соответствии с католическим вероучением связывает ее с благодатью: свобода — это дар Бога, предназначенный для спасения человека в «возрастании благодати». Встреча свободы и благодати — «прилив бытия», непосредственным источником которого может быть доброе слово, улыбка, жест, — дает человеку возвыситься до утверждения «присутствия Бога».

Философ считает, что нельзя рационально доказать существование Бога — «присутствие Бога» есть всегда глубоко личный, эмоционально насыщенный опыт, который не может быть переведен на дискурсивный язык логического доказательства. Поэтому другой, неверующий, не располагающий личным опытом Бога, никогда не сможет принять рациональные доказательства именно потому, что у него нет веры в Бога.

Современные социальные процессы, переживаемые человеком в виде утраты смысла существования, Марсель рассматривает как следствие отчуждения человека от своей подлинной сути, экзистенции. Глубинной причиной этого является трансформация мировоззрения, происходившая с эпохи Возрождения, которая привела к секуляризации общества. Преодоление кризисных явлений философ связывал с духовным изменением человека, чему служит его философия.

Жан-Поль Сартр (1905—1980) — глава французского атеистического экзистенциализма. В его философии выделяют два периода. В первый период, в 1930—1940-х гг., Сартр ставит в центр экзистенцию — «человеческую реальность» как конкретное бытие в мире, абсолютно свободный и суверенный источник смыслов. После исследований в области эйдетической психологии воображения и эмоций он пишет «Бытие и ничто» (1943), где развернута его философская антропология. С конца 1950-х гг. Сартр пытается включить экзистенциализм в более широкую, с его точки зрения, теорию — марксизм — и пишет работу «Критика диалектического разума» (т. 1 — 1960; т. 2 — 1985), которая осталась незаконченной.

В первый период Сартр в целом продолжает декартовско-гуссерлевскую традицию «философии сознания». Он высоко оценивает гуссерлевское понятие интенциональности сознания, однако вносит в него существенные изменения. Согласно французскому философу, сознание направлено на реальный предмет, существующий вне сознания. Тем самым он отвергает трансцендентальную редукцию, возможность «заклучения в скобки» независимой от сознания реальности, которую Сартр признает и называет бытием-в-себе. В-себе есть инстанция, к которой направлено сознание — источник смыслов, но как таковое, вне сознания, оно бессмысленно и случайно. Далее философ определяет сознание как необъективируемое «присутствие при себе», он полагает, что сознание не может быть предметом рефлексии. Он выдвигает идею радикальной редукции, которая требует устранения из сознания всего, что им не является. Так, следует убрать из сознания гуссерлевское трансцендентальное *ego*, которое, по Сартру, лишь наше психическое Я, совокупность психических объектов, которые возникают, когда сознание направляется не на внешний, физический мир, а на внутренний мир личности. Радикально проводя редукцию, феноменолог выявляет подлинно изначальную форму сознания — безличный поток интенциональности дорефлексивного *cogito*, или бытие-для-себя.

Оба региона бытия — в-себе и для-себя — выступают в качестве абстрактных моментов конкретного бытия в мире, человеческой реальности — предмета феноменологической онтологии, развернутой в работе «Бытие и ничто». Сартровское понятие «человеческая реальность» одним из истоков имеет хайдеггеровское понятие *Dasein*, однако для Сартра характерно антропологическое прочтение Хайдеггера. Сартровская онтология не такое учение о бытии, где человек только часть, хоть и важная, в структуре вопроса о бытии. Именно человек — центральное звено его онтологии. Одним из недостатков философии Хайдеггера французский философ считает исключение сознания из структуры экзистенции. Поэтому исходным в онтологии Сартра является представление о человеческом бытии как субъекте, сознании, интенционально связанном с бытием-в-себе.

Сартр начинает с постановки проблемы ничто бытия, которое трактуется им совершенно не по-хайдеггеровски. Если у Хайдеггера ничто бытия — это смерть, то анализирующий сознание Сартр видит в ничто условие полагания любого смысла, определенность которого предполагает негативный контур отрицания. Так, присущие человеку переживания (страх, зависть, борьба и т.д.) в качестве определенных смыслов «населены» отри-

цанием. Через отрицание в качестве условия определения любого феноменального смысла он вводит новое понятие — «ничто». Однако оказывается, что ничто — это не особая «реальность», по ту сторону бытия, но именно сознание и только оно обладает свойством ничтожения. Кроме того, оно само непредметно, неопределимо как наличный объект.

Развивая тему ничтожения, Сартр пишет, что если в психической жизни действует закон мотивации, то сознание в качестве ничто нельзя уподоблять каузальной последовательности моментов, где предшествующее состояние являлось бы причиной следующего: в каждое мгновение новый интенциональный проект отрицает старый. Ибо после радикальной редукции в сознании не осталось ни Я в качестве субстанции классической философии, ни «я мыслю» Канта или *ego* Гуссерля, которые сохранялись бы в потоке переживаний и выполняли бы функцию синтеза. Все эти философские конструкции не имеют отношения к тому, что Сартр называет сознанием. Дорефлексивное *cogito* мгновенно, оно постоянно отрицает свое прошлое и является абсолютно свободным. Свободу сознания Сартр называет «картезианской». Он подчеркивает моральную функцию «дурной веры» человека, когда для оправдания своего поступка человек ищет «причину» то ли в особенностях характера, то ли во внешних обстоятельствах. На самом деле человек абсолютно свободен, и свобода неотделима от бытия человека: для этого бытия в качестве сознания нет различия между «быть» и «быть свободным».

Как Хайдеггер, Сартр рассматривает вре́менность как глубинный смысл «человеческой реальности», схватываемый в феноменологическом описании интенционального действия. Время анализируется Сартром как структура исключительно человеческой реальности. Для-себя сразу временится в направлениях прошлого, настоящего и будущего, а само временение является не суммой «теперь», а структурой изначального синтеза. Однако прошлое абсолютно гетерогенно с настоящим для-себя, суть которого состоит в отрицании. В прошлом же «я есть то, что я есть. Но, с другой стороны, эта полнота бытия — за мной, и существует абсолютная дистанция, которая отделяет ее от меня. Если я был, если я был счастлив, значит, я не таков сейчас. Прошлое — это онтологическая структура, которая обязывает меня быть тем, что я есть позади. Именно это означает “был”»¹. Поэтому прошлое является бытием-в-себе с его полной компактной плотностью и выступает в виде «субстанции», носителя психических объектов («я» как мыслящий, действующий так-то и т.д.). В этом смысле, пишет Сартр, известное картезианское усмотрение следует формулировать так: «Я мыслю, следовательно, я был».

Настоящее, в отличие от прошлого, является для-себя. Настоящее — это то, чего нет, это постоянное бегство перед лицом бытия: «настоящее не есть». Настоящее — это не мгновение, так как мгновение было бы моментом, где настоящее есть. Но настоящего нет, оно присутствует в форме бегства. Настоящее для-себя Сартр определяет как «присутствие при» (*présence à*), которое противопоставляется отсутствию, как «здесь!»

¹ Sartre J.-P. L'être et le neante. Paris, 1970. P. 156.

(«*present!*»), которое на переключке произносит солдат или школьник. Так, мое настоящее означает мое присутствие при чем-то — при этом столе, этой комнате, Париже, мире, короче, при бытии-в-себе.

Будущее существует, поскольку для-себя может ставить себя под вопрос, т.е. является обнаружением самого себя. Будущее — это присутствие для-себя при таком бытии, которое Сартр определяет, как «по ту сторону бытия» или как собственную возможность для-себя. Поэтому будущее «не есть», однако для-себя не совпадает ни с одной из своих возможностей. Следует заметить, что Сартр не связывал с экстазом к будущему переживание конца экзистенции, для него смерть — это случайность, которая извне приходит и которую нельзя понять при жизни.

Упрекая Хайдеггера в солипсизме, Сартр проводит подробный анализ коммуникации, бытия-для-другого. «Другой — это тот, кто смотрит на меня», и под взглядом другого мое бытие оказывается зависимым от свободы другого. Поскольку я становлюсь предметом чужих оценок, инструментом чужих возможностей, которые превращают меня в средство для осуществления неизвестных мне целей, — я в опасности. Сартр выделяет два вида отношений с другим: 1) любовь, языковая коммуникация, мазохизм; 2) безразличие, желание, ненависть, садизм. Оба описывают коммуникацию как конфликт: я либо, как в первом виде отношений, позволяю другому объективировать меня, либо, как во втором, сам пробую объективировать свободу другого. Однако свобода неотчуждаема от бытия человека, поэтому все попытки отказа от свободы обречены на провал. Коммуникация, по Сартру, является особым способом реализации «фундаментального проекта» человека — желания стать таким бытием, в котором были бы синтезированы оба региона бытия. Другими словами, в качестве «нехватки» для-себя устремлено к в-себе, чтобы стать в-себе-для-себя-бытием, «Человеко-Богом», или «Богом», т.е. свободой и субстанцией одновременно.

За любым действием человека стоит желание компенсировать «нехватку» бытия, присущую для-себя (ничто), проект сознания, в трансцендировании стремящего выйти в трансцендентную реальность, к в-себе. Однако для-себя, будучи деятельностью отрицания, лишь ничтожит в-себе, позитивность которого ускользает от него. Поэтому фундаментальный проект нереализуем, а свободный выбор, осуществляющийся без всякой основы, которую нельзя найти ни в мире, ни в «сущности» человека, и являющийся самой сутью бытия-для-себя, — абсурден. Выбор абсурден и потому, что человек не может не выбирать, не может отказаться от свободы. «Мы — свобода, которая выбирает, но мы не выбираем быть свободными: мы осуждены на свободу».

В целом философское творчество Сартра, создателя оригинальной концепции атеистического экзистенциализма, сделавшего затем попытку включить ее в теорию исторического материализма, является одним из высших достижений французской философии XX в.

Морис Мерло-Понти (1908–1961) — французский феноменолог и экзистенциалист, испытавший сильное влияние позднего Э. Гуссерля, особенно его учений о пассивном синтезе и жизненном мире, М. Хайдеггера, а также

Ж.-П. Сартра. Центральная проблема его философии — отношение сознания и мира. Эта проблема обсуждается уже в его первой работе «Структура поведения» (1942), но получает развернутое представление в сочинении «Феноменология восприятия» (1945). В 1959—1961 гг., выстраивая «новую онтологию», Мерло-Понти работает над новой книгой («Видимое и невидимое»), где стремится разрешить трудности, которые ранее возникли у него в попытке преодолеть классическое противопоставление сознания и мира, души и тела.

В решении указанной проблемы философ считает важным сосредоточиться на опыте чувственного восприятия, «перцептивной веры», который свидетельствует, по Мерло-Понти, о прямом схватывании мира человеком. Именно этот опыт берется за основу, когда философ определяет экзистенцию как бытие в мире. Он согласен с Гуссерлем в том, что за активной конституирующей работой сознания есть некое изначальное смыслообразование, пассивный синтез объектов жизненного мира. Однако если работу пассивного синтеза Гуссерль связывал с работой особого «потенциального» сознания, то Мерло-Понти ее «субъектом» считает человеческое *тело*. Не сознание, а «живое собственное тело» обнаруживает фундаментальный способ бытия в мире экзистенции, которая является конкретным телесным бытием.

В этой связи Мерло-Понти пишет о невозможности трансцендентальной редукции, которая заключает в скобки реальный мир, чтобы найти субъекта с его интенциональным миром, и при этом тайком опирается на структуры реального, воспринимаемого мира, в действительности «более древнего», чем универсум мышления. «Идея субъекта, как и идея объекта, трансформирует связь с миром и нами самими, которую мы имеем благодаря чувственному восприятию в адекватность познанию. Эти идеи не проясняют, а втихомолку используют эту веру... Нам совершенно необходимо вернуться к этой вере, чтобы ее прояснить»¹. Обязательной предпосылкой трансцендентального субъекта является «естественный человек», а главный урок знаменитой редукции Гуссерля — ее невозможность.

Тело представляет синергетическую систему, где все функции связаны так, что образуют единство межсенсорных взаимодействий и эквивалентов. Именно такая психофизиологическая конструкция тела позволяет в акте чувственного восприятия сразу видеть целый предмет. Ссылаясь на работы гештальтпсихологов, Мерло-Понти пишет, что синтез смысла как процесс — это артефакт. К тому же «собственное тело» — это не «мое тело», которое я вижу, знаю благодаря своему сознанию. Наоборот, деятельность сознания обеспечивается работой тела. «Собственное тело» не мое, оно деперсонализированно и анонимно. В этом смысле оно мне как сознанию не принадлежит, потому что «сознательное я» может контролировать его действия не более чем его рождение или смерть.

В работе «Видимое и невидимое» философ ставит задачу показать, как в результате «двойного генезиса» и мир, и сознание происходят из одного начала, которое он называет «плотью». В том понятии, которое не полу-

¹ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 38.

чило у него завершеного определения, он хотел прояснить смысл бытия видения как единства видящего и видимого, как неразделимы море и пляж. Плоть — это истина бытия, которая открывается в допредикативном опыте тела, а последнее само изначально открыто бытию. Плоть — это отношение к бытию через сущие видимые вещи и, с другой стороны, «плоть мира» есть открытость бытия сущих для видящего. Мерло-Понти обращается к искусству — литературе, живописи, чтобы показать, каким образом в работе художника происходит это прямое схватывание мира. Живописец изображает скрытый смысл бытия видимого — плоть вещей, то, что не дано передать чертежу или фотографии. Извлечение наружу этого смысла есть мышление, адекватное изображаемому, мышление вне понятия. Философ ссылается на Поля Сезанна, писавшего, что художник «мыслит живописью». Видение захватывает глаз художника, уничтожая границу между натурой и глазом, который руководит рукой. «В древней глубине видимого что-то взволновалось, воспламенилось и захватило тело художника, и все, что он изображает, является ответом на это побуждение, и его рука “не что иное, как инструмент отдаленного воления” [Клее]... Само немое Бытие обнаружило присущий ему смысл»¹. Художник как бы подтверждает «магическую теорию видения», когда вещи проникают в его тело, а тело (рука) выносит их на полотно: на картине изображено не представление вещи, а она сама, с ее невидимыми для заурядного зрения излучениями, поскольку и как ее «вопрошал» художник. Искусство открывает смыслы бытия видимых сущих, а философия эксплицирует глубинный онтологический смысл художественного мышления.

Феноменологическая онтология французского философа обсуждает существенные для современной философии темы: преодоление сциентизма, критика философии в форме суждения, поиск новых «мест мысли».

Альбер Камю (1913—1960) — французский писатель и философ, лауреат Нобелевской премии по литературе (1957), автор романов «Посторонний», «Чума», пьесы «Калигула» и других художественно-литературных и драматических произведений, философских эссе «Миф о Сизифе» (1942), «Бунтующий человек» (1951). Камю развивал тему бессмысленности существования человека в современном мире. Обезбоженность, утрата ценностей приводят к переживанию «чувства абсурда», к одиночеству, отчуждению человека. Абсурд возникает из столкновения человека с иррациональностью мира, невозможности получить решение жизненных вопросов. Свою идею «абсурдного человека» Камю предлагает в противовес тем учениям, которые стремились подчинить человека сформулированным для него религиозным или моральным канонам. «Абсурдный человек» живет в безбожном, лишенном иллюзий мире, ясно видит реалии, не презирает разум и допускает иррациональное, он борется, не требуя проповедей и зная только одно — абсурд неустрашим и его надо принять как данность.

Тему абсурда Камю продолжает развивать, предлагая образ «бунтующего человека». «Бунтующий человек есть человек, живущий до или после священного, требующий человеческого порядка, при котором и ответы

¹ Merleau-Ponty M. L'œil et l'Esprit. Paris : Gallimard, 1964. P. 86—87.

будут человеческими, т.е. разумно сформулированными»¹. Не принимая насилие, связанные с ним убийства и разрушения, Камю, тем не менее, остается на стороне «бунтующего человека», который не смиряется со своим уделом.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Кто из философов прошлого был близок экзистенциализму и подготовил его возникновение?
2. Что такое экзистенция? В чем, согласно экзистенциализму, отличие человеческого существования от существования вещей, животных?
3. Почему экзистенциалисты утверждают, что наука не в состоянии правильно поставить и решить важнейшие вопросы человеческого бытия?
4. Как К. Ясперс раскрывает содержание основных понятий экзистенциального философствования: «экзистенция», «мир», «трансценденция»?
5. Что такое бытие-в-мире, по М. Хайдеггеру? Как он критикует идеализм Э. Гуссерля?
6. Приведите доказательства Ж.-П. Сартра в пользу абсолютной свободы человека.

Аналитические вопросы и задания

1. В чем особенности понимания трансценденции у К. Ясперса, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра?
2. Есть ли различия между немецким и французским экзистенциализмом?
3. Каким образом взаимосвязаны литературно-художественные, драматические и философские произведения Ж.-П. Сартра? Являются ли образы героев его художественных произведений иллюстрацией философских идей или, наоборот, эти идеи обязаны своим возникновением художественному мышлению писателя?
4. Прав ли Ж.-П. Сартр, когда полагает, что экзистенциализм — это гуманизм? Покажите отличие экзистенциалистского гуманизма (в сартровском определении) от других его форм в современной философии (в прагматизме, марксизме, неотоцизме, персонализме).

Творческие вопросы и задания

1. Установите связь и различие между определениями экзистенции у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. Как Сартр критикует Хайдеггера, и являются ли его доводы, с вашей точки зрения, убедительными?
2. Почему и под влиянием идей каких философов М. Мерло-Понти трактует экзистенцию как человеческое тело, а мир — как данный в опыте чувственного восприятия? Согласны ли вы с его утверждением о том, что мышление человека является вторичным и определено дорефлексивным опытом в жизненном мире?
3. Насколько убедительными являются аргументы Г. Марселя против рациональных доказательств существования Бога? Может ли в принципе рациональное мышление, наука найти такое доказательство, которое с необходимостью привело бы человека к вере?
4. Можно ли согласиться с выводом Ж.-П. Сартра о том, что человек всегда абсолютно свободен и сам выбирает свое настоящее и будущее? Почему этот выбор является, по Сартру, абсурдным? Приведите аргументы за или против утверждения Ж.-П. Сартра и А. Камю о бессмысленности человеческой жизни.

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 135.

Литература

- Аббаньяно, Н.* Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. — СПб. : Алетейя, 1998.
- Большов, О. Ф.* Философия экзистенциализма / О. Ф. Большов. — СПб. : Лань, 1999.
- Бубер, М.* Два образа веры / М. Бубер. — М. : Республика, 1995.
- Камю, А.* Бунтующий человек / А. Камю. — М. : Изд-во политической литературы, 1990.
- Кьеркегор, С.* Страх и трепет / С. Кьеркегор. — М. : Республика, 1993.
- Марсель, Г.* Трагическая мудрость философии / Г. Марсель. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995.
- Марсель, Г.* Метафизический дневник / Г. Марсель. — СПб. : Наука, 2005.
- Мерло-Понти, М.* В защиту философии / М. Мерло-Понти. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1996.
- Мерло-Понти, М.* Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти. — Минск : Логвинов, 2006.
- Сартр, Ж.-П.* Дневники странной войны, сентябрь 1939 — март 1940 / Ж.-П. Сартр. — СПб. : Владимир Даль, 2002.
- Сартр, Ж.-П.* Стена. Избранные произведения / Ж.-П. Сартр. — М. : Изд-во политической литературы, 1992.
- Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. — М. : Республика, 2000.
- Тиллих, П.* Мужество быть. Избранное / П. Тиллих. — М. : Юрист, 1995.
- Хайдеггер, М.* Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993.
- Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. — М. : Ad Marginem, 1997.
- Ясперс, К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Республика, 1991.
- Ясперс, К.* Философия / К. Ясперс. — М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2012. — Кн. 1—3.

Глава 5

ПОСТПОЗИТИВИЗМ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- место философии науки как философского направления в истории философии, трансформацию ее главного содержания и этапы эволюции;
- основные идеи важнейших персоналий направления;

уметь

- осуществлять критический анализ концепций философии науки; раскрыть проблему рациональности в постпозитивизме;

владеть

- навыками анализа философско-методологических оснований научного знания.
-

Как особое направление философия науки возникает в первой половине XIX в. в позитивизме в качестве реакции на натурфилософию, которая признавала верховенство спекулятивного познания и, даже при обращении к конкретным наукам, отдавала приоритет умозрительным принципам.

5.1. Философия науки, эпистемология

Понятие философии наук в качестве синонима позитивной философии использует О. Конт в третьем томе «Курса положительной философии» (1832), заимствовав его у французского естествоиспытателя Ж. Дрпарно. В Англии это понятие появляется впервые в работе философа и логика У. Уэвелла «Философия индуктивных наук» (1840). Английский термин «эпистемология» в значении теории о методе и основаниях познания был введен Дж. Ф. Фери (1856) и являлся неологизмом, происходящим от немецкого понятия «теория познания». В современной англоязычной философии, как правило, отличают эпистемологию как общую теорию познания от философии науки. В оборот французского языка термин «эпистемология» был введен благодаря переводу в 1901 г. работы Б. Рассела и впервые использован Л. Кутюра, который определил понятие эпистемологии, отождествив ее и с общей теорией познания, и с философией наук. В издании «Технический и критический философский словарь» (1926) французского философа А. Лаланда за термином «эпистемология» закрепляется значение философии наук, которое сохраняется во Франции, в общем, до настоящего времени.

5.2. Основные типы концепций в философии науки

1. По различию общефилософских оснований выделяют неокантианскую, прагматистскую, феноменологическую философию науки, неопозитивизм, критический рационализм, историческое направление, постмодернистскую философию науки и т.д.

2. В связи с оценкой социокультурной значимости науки различают сциентистскую и антисциентистскую философию науки. Сциентизм видит в науке высшую культурную ценность, ставит задачу выработки ее идеальной логической модели (неопозитивизм), демаркации с донаукой, идеологией с помощью исторического метода (Г. Башляр, Ж. Кангийем, М. Фуко). Антисциентизм критически оценивает науку, от имени гуманистических принципов ставит акцент на негативных последствиях научно-технического прогресса, политическом использовании наук (критическая теория), на экспансии наук, приводящей к подавлению других форм сознания, упадку культуры и духа (философия жизни); признает релятивность границ науки (П. Фейерабенд).

3. С точки зрения особенностей исследовательской установки по отношению к науке можно выделить следующие альтернативы. В *первом случае* философия обращается к науке для решения общих философских вопросов. Здесь можно выделить две ориентации. Одна выстраивает на базе наук онтологию как общее учение о мире, космосе (А. Н. Уайтхед). Другая исследует деятельность сознания как источника наук и соответствующих картин мира (неокантианство, феноменология). Во *втором случае* философия занимается анализом наук, не экстраполируя полученные выводы за ее пределы. Здесь философия осуществляет или глобалистский проект, анализирует науку как целое внутри общества (неомарксизм), или локалистский, когда исследует отдельные стороны науки, конкретные научные дисциплины, традиции (большинство современных концепций).

В локалистском проекте одни программы имеют нормативистскую ориентацию, занятую поиском норм научной рациональности. В нормативизме существует несколько типов, среди которых выделяется оппозиция логицизма, поиска логических предписаний рациональности (неопозитивизм, К. Поппер) и историзма, выводящего нормы различного характера из истории науки (Г. Башляр, Д. Холтон). Другие программы локализма имеют дескриптивистскую ориентацию, занятую воспроизведением ходов науки в их историческом многообразии (Э. Мецжер, Т. Кун). Также локалистский проект может рассматриваться как альтернатива универсализма, нацеленного на поиск связей между науками, общего содержания в их методологии и картине мира (неопозитивизм, К. Поппер), и регионализма, изучающего индивидуальные особенности научных дисциплин (французская историческая эпистемология).

Философия науки также может рассматриваться как контроверза экстернализма, признающего влияние на науку внешних экономических, социально-политических, психологических и других факторов (неомарксизм, социальная эпистемология), и интернализма, сосредоточенного на внутренних, мыслительных, условиях развития науки (А. Койре).

Данные альтернативы фиксируют крайние оппозиционные позиции, между которыми в реальности есть средние, переходные варианты. Так, в настоящее время имеется установка на сближение логического и исторического анализов науки (П. Жакоб). Значение имеют и попытки преодолеть эти альтернативы: например, «антропология лабораторий» (Б. Латур) претендует на снятие дихотомии экстернализма и интернализма.

5.3. Основные программы современной философии науки

С конца XIX — начала XX в. в связи с научными открытиями и революциями в разных областях знания, глубоким влиянием науки на многие сферы жизни общества философия науки становится одним из ведущих направлений философии. Примерно до середины XX в. в философии науки доминировал неопозитивизм, хотя концепции науки других направлений (неокантианство, феноменология, французская историческая эпистемология и др.), которые подвергали критике основные положения неопозитивизма — эмпиризм, индуктивизм, логицизм, его неприятие метафизики, сциентизм и антиисторизм, конкурировали с ним уже в период его наибольшего влияния. После краха неопозитивизма эти и иные конкурирующие концепции, создаваемые в продолжение континентальных традиций рационализма, историзма, анализа философских предпосылок, экономических, социальных, нравственных, политических аспектов науки, стали занимать его место на авансцене философии науки.

5.4. Французская историческая эпистемология

Во французской философии, где позитивизм на рубеже XIX—XX вв. был практически разрушен благодаря критике логицизма в работах А. Пуанкаре, критике эмпиризма и индуктивизма — Пуанкаре и П. Дюэмом, где была сильна рационалистическая и историческая, идущая еще от О. Конта, традиция, возникла в 1920-е гг. **неорационалистическая историческая эпистемология**. К ней относятся те представители неорационализма, включая структурализм и феноменологическую эпистемологию, которые в обосновании науки обращаются к истории, в том числе неорационалистические историки знания: Ж. Кавайес, Г. Башляр, Э. Мецжер, А. Койре, Ж. Кангийем, М. Фуко, С. Башляр, Ж.-Т. Дезанти, Д. Лекур и др. Данная эпистемология продолжает существовать до настоящего времени, хотя начиная с двух последних десятилетий XX в. ее существенно потеснили постмодернистская, когнитивная и аналитическая философия, социальная эпистемология.

В этой неклассической эпистемологии историческая и неорационалистическая составляющие взаимосвязаны. «Разум» — не абсолют классического мышления, а зависимые от внутренних и внешних факторов, изменяющиеся внеэмпирические посыпки знания. Неорационалистический историзм апеллирует не к метафизической идее высшего разума, направляющего развитие науки, но признает изменчивость рациональных детер-

минант наук. Эпистемология приобретает форму исторического исследования, в котором выявляются особенности научной или мыслительной диалектики, специфические конфигурации знания, связи наук с социокультурным окружением, особенности постановки проблем и решений в разные периоды знания, характер конституирования и динамики смысловых структур науки.

Жан Кавайес (1903—1944) формулирует программу диалектической эпистемологии математики как «философии понятия», которая должна отразить открытый характер, историческую изменчивость этой дисциплины. Он критикует трансцендентальную философию И. Канта и Э. Гуссерля, которая видит в истории знания развертывание содержания из посылок, абсолютная достоверность которых удостоверена трансцендентальным сознанием и не может учесть прогресс как «вечный пересмотр содержания». Критикуя также логицизм и формализм в философии математики, Кавайес полагает, что «воинствующий», динамический характер этой науки невозможно учесть на языке логики. Следует отметить, что получившая в это время развитие новая алгебра и аксиоматический метод давали общий язык для исследования различных областей математического знания, выявляли общие структуры (понятия). Однако, полагает Кавайес, эти алгебраические структуры не априорны, они связаны с конкретными процедурами прикладной математики, обнаруживаются и формулируются в связи с решением прикладных вопросов.

Аналогичные идеи «открытой» философии отстаивал швейцарский философ **Фердинанд Гонсет** (1890—1975), выступавший против априоризма «философии сознания» и конвенционализма в философии математики. В философии физики философ защищал идеи диалектики рационального и эмпирического, теории и эксперимента, критиковал релятивизм и видел в истории естествознания прогрессивное приближение к реальности.

Гастон Башляр (1884—1962) — главный представитель исторической эпистемологии. Он отстаивал мысль о взаимосвязи философии и науки и видел свою задачу в создании новой, «сверхрационалистической», эпистемологии, которая соответствовала бы неклассическому естествознанию (физике и химии) и математике. Эпистемология должна быть «региональной», специфической для каждой науки, для каждого этапа развития знания. В этой связи он обратился к историческому процессу развития наук и выделил в нем три главных периода. На первом, донаучном, «теории» строятся как некритическое обобщение чувственного знания, при этом достоверность такого опыта является мнимой. В предмете чувственного восприятия «ученый» фактически видит не реальный предмет, а отражение комплексов бессознательного — Башляр критикует эмпиризм с позиций психоанализа. На втором этапе классической науки, когда возникает математическое естествознание, математика используется для изучения обыденного опыта. Башляр показывает противоречивость такой философской установки: абстрактный математический закон считают истинным, когда он объясняет явления качественного чувственного опыта — возникает парадоксальное представление об «образном количестве».

Этого противоречия лишена неклассическая наука (третий этап), «абстрактное сознание», которое апеллирует только к достоверности мате-

матики и конструирует собственную реальность научного эксперимента, не имеющую ничего общего с реальностью здравого смысла. В истории познания философ видел прогресс, который связывал с математизацией знания, обеспечивающей рациональную достоверность. Он был сторонником идеи научных революций и ввел понятие эпистемологического разрыва — между обыденным и научным знанием, классической и неклассической наукой. Вместе с Ф. Гонсетом Башляр создал журнал «Диалектика» в Лозаннском университете, отстаивая идеи «научной диалектики» — взаимосвязи рационального и эмпирического познания. Однако он был противником спекулятивной диалектики вроде гегелевской, полагая, что современной науке больше соответствует «диалектика дополнительности», где, как в квантово-волновом дуализме, противоположные определения не снимаются, а сохраняются, дополняя друг друга.

Концепции научных революций **Элен Мецжер** (1889—1944) и **Александра Койре** (1892—1964) были созданы на основе неорационалистического представления о том, что в истории науки нельзя ограничиваться анализом связи теорий с опытом, но следует прояснить роль внутренних мыслительных, в частности философских, диспозиций наук, формирующих лежащие в их основании теоретические посылки. При этом у Мецжер присутствует также учет социальных факторов развития знания. Исследуя историю химии XVII—XVIII вв., от алхимии до возникновения, эволюции и крушения механистических доктрин, она создает «историю теорий», полагая, что именно вокруг теории структурированы остальные элементы науки. Смена теорий определяется прежде всего метафизической концепцией, а также состоянием смежных научных дисциплин, экспериментальных исследований, социальными и социально-психологическими причинами (особенности научной коммуникации, образования, научной «моды» и т.д.). С релятивистских позиций историк рассматривает алхимию и механистическую химию как равноценные науки, одинаково демонстрирующие работу человеческого разума с природой. История Мецжер стала прообразом концепции научных революций Т. Куна.

Глава интерналистского направления в истории и философии науки Койре видел свою цель в выявлении «скрытой аксиоматики» науки, философских представлений о пространстве, времени, движении, материи и т.д., которые лежат в основании научной теории. Развитие науки — результат внутренней диалектики основных сфер мышления — философии, теологии, науки, на которые внешние, социальные и психологические факторы не влияют. Антипозитивистское идеалистическое положение Койре о единстве и имманентности мышления легло в основу его концепции научной революции Г. Галилея и Р. Декарта как ниспровержения аристотелизма и создания «новой науки» благодаря обращению к пифагорейско-платоновской традиции. Работы Койре, выявлявшие философские, теологические и мифологические предподсылки в науке, использовались западной философией в критике позитивистского эмпиризма. Он внес ощутимый вклад в разрушение кумулятивистских представлений об истории науки.

Во второй половине XX в. продолжателем башлярской эпистемологии стал **Жорж Кангийем** (1904—1994), историк медицины и наук о жизни.

Он показал, что нельзя отождествлять историю и логику развития знания, необходима критическая и рациональная историография, которая сводит счеты с позитивизмом и кумулятивизмом. Историк критиковал эмпиризм, полагая, что понятие (постановка теоретической проблемы) предшествует опытному исследованию и его определяет, а получаемая в результате их взаимодействия теория дает лишь временное, историческое решение проблемы. Таким образом, существует «поливалентность» понятий, постоянство проблем, которые получают разные решения в истории науки. Кангийем полагал необходимым учитывать «культурное обрамление» науки, влияние на нее философских и социальных факторов. Выступая против эмпиристского объяснения генезиса науки и полагая, что она начинается с переработки уже существующего знания в форме идеологически нагруженных знаний, для определения донаучных представлений он предложил понятие «научная идеология». Наука преодолевает идеологическое знание, поскольку начинает с критического отношения к своему предмету.

Работы по истории знания **Мишеля Фуко** (1926—1984), последователя Кангийема, включают его в традицию исторической эпистемологии. Это обнаруживается в понимании формы знания в рамках мыслительной атмосферы своего времени; в представлении об объекте познания как историческом конструкте; в анализе знания в контексте социальных, политических, экономических, юридических, моральных обстоятельств; в принятии дискретной модели истории и анализе специфических для каждой эпохи эпистемологических оснований знания. «Археология знания», как предложенная Фуко новая дисциплина, нацелена на выявление начала (архе), которое делает возможным появление понятия или социального института (человек, безумие, клиника), дает возможность чему-то быть «увиденным» или «сказанным». Обращение Фуко в 1960-е гг. к структурализму, полагание, что объективные структуры языка являются априорными детерминантами наличных дискурсивных смыслов, позволяет трактовать концепцию Фуко как новую форму трансцендентализма. При этом классический трансцендентальный субъект заменяется «историческим априори», или эпистемой, предписывающей эмпирические значения дискурса. Однако понимание истории как «критики в форме возможного преодоления», которая не столько определяет границы рациональности, сколько указывает на возможность преодоления того, что в конкретной ситуации дано как всеобщее и необходимое, свидетельствует о большем влиянии Ф. Ницше, чем И. Канта. Но в отличие от исторической эпистемологии Г. Башляра и Ж. Кангийема, требовавших от историка оценочных суждений, Фуко писал о нейтральности археолога и «объективном» описании эпистем. Поэтому его археология не обсуждает проблемы, существенные для этих представителей исторической эпистемологии («научности», «прогресса» и т.д.).

5.5. Постпозитивизм

Если французская историческая эпистемология возникла и долгое время развивалась на основе собственных национальных традиций и,

по сути, вне влияния неопозитивизма, то австро-немецкий и англо-американский постпозитивизм институционально и концептуально часто был с ним связан. **Постпозитивизм** — это собирательное понятие, которое охватывает широкий спектр концепций, созданных на основе критики идей позитивизма, но сохраняющих по отношению к нему некоторую преемственность. Эта преемственность обнаруживается не только в проблематике, но, главное, в общем аналитическом стиле мышления, характерном для венской или англо-американской философии, со временем, однако, начинающем конвергировать с «континентальным» стилем, для которого типичны историзм, антиэмпиризм, устремленность к построению метафизического фундамента науки. На ряд представителей постпозитивизма оказала влияние эпистемология во Франции, так что в настоящее время под исторической эпистемологией понимают движение, которое включает философов из других стран (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд, С. Тулмин и др.). Об интернациональном характере современной философии науки свидетельствует и то, что современные французские эпистемологии используют зарубежные достижения. Так, французский философ Д. Лекур стремится соединить башляровскую эпистемологию с образом науки, предложенным Д. Холтоном, и социальным конструктивизмом.

Одним из первых критиков логического эмпиризма и индуктивизма неопозитивизма был глава критического рационализма — австрийский и британский философ **Карл Раймунд Поппер** (1902—1994). Он представил свою концепцию науки, сохранив взятую у неопозитивистов идею логического анализа, но отвергнув принцип верификации. В качестве критерия демаркации науки и ненауки (к которой он относил астрологию, психоанализ З. Фрейда, марксизм и др.) Поппер выдвинул принцип фальсификации. Согласно этому принципу, естественнонаучная теория является научной, если она способна подвергаться опытным испытаниям, результатом которых может быть ее фальсификация (опровержение). Он ссылается на *modus tollens*¹ дедуктивной логики, который передает значение ложности от частного суждения общему. Например, достаточно одного опытного опровержения, чтобы отбросить теорию. Прошедшая опытную проверку, но устоявшая перед возможным опровержением теория считается научной и условно поддержанной, пока новый опыт не сможет ее опровергнуть. Таким образом, ученый должен направлять свои усилия на критику, поиск возможных фальсификаций своей теории. Попперовский критицизм требует фальсификации всех предложений научной теории, в том числе базисных (опытных), сингулярных предложений. Однако, поскольку такое требование уводит методологию в дурную бесконечность фальсификации, Поппер ограничивает его и признает, что в конкретном контексте исследования базисные предложения могут приниматься без проверки и должны рассматриваться как конвенции. Также и принцип фальсификации является, по Попперу, конвенцией, а его методология представляет собой совокупность правил, определяющих научную «игру». Эта методология фактически исключила из обсуждения вопрос об объективности (истинности)

¹ *Modus tollens* — рассуждение от противного.

знания и о его прогрессе. Тем самым попперовская методология поставила себя под удар скептицизма и релятивизма.

В последующем Поппер формулирует более широкую концепцию, призванную решить вопросы объективности и прогрессивного изменения знания. В русле схожих идей эволюционной эпистемологии К. Лоренца, Д. Кэмпбелла он создает философию «третьего мира», используя аналогии между развитием научного знания и эволюцией живых организмов. Мир науки (третий мир объективного содержания научного мышления), существующий наряду с физическим и психическим мирами, возник в результате решения вопросов биологического выживания людей. Рост научного знания — это частный случай общего эволюционного процесса через борьбу и естественный отбор и следует общим принципам эволюции. Как организм, так и теория решают объективные проблемы; решение происходит методом проб и ошибок; развитие начинается не со сбора опытных данных, как учили эмпирики и индуктивисты, а с постановки проблемы, после чего следует конкурентная борьба выдвигаемых решений и, наконец, исходная проблема переформулируется в свете проведенного исследования. Данную переформулировку, или «сдвиг» в содержании проблемы, философ считает указанием на прогресс знания, а процесс движения знания называет пониманием. Так как понимание — это процесс объективного движения знания, «чистого» мышления в третьем мире, то речь идет о понимании без понимающего субъекта с его психологическими, мировоззренческими и иными особенностями. Свою герменевтику Поппер считает всеобщим методом познания, приемлемым для всех наук, естественных и гуманитарных.

В философии науки становится актуальной проблема развития знания, обсуждаемая в целом в контексте инициированной Поппером проблемы рациональности, возможности — или невозможности — создания рационального образа науки и ее развития. Эта проблема инициировала в середине XX в. дискуссии в философии науки, которые проходили между «рационалистами» (Поппер, И. Лакатос, У. Бартли) и «иррационалистами» (Т. Кун, П. Фейерабенд, Х. Альберт, Х. Шпиннер). Первые считали, что наука имеет в своей основе рациональные, даже строго логические нормы. Вторые — апеллировали к историческому многообразию, изменчивости норм, критериев научности, отрицали возможность создания единой для всех наук модели научного знания, указывали на связь наук с «внешними» факторами — социальными, экономическими, техническими, политическими, а также с философией и другими духовными образованиями.

Американский физик и историк наук **Томас Сэмюэл Кун (1922—1996)** подверг критике как позитивистский эмпиризм в качестве критерия обоснования науки, так и попперовский универсализм, заключающийся в убеждении о единой рациональной модели науки. Используя факты истории наук, Кун утверждал, что принятие теории научным сообществом вызвано не тем, что она хорошо объясняет факты, а социальными и психологическими факторами. Во-первых, реальная значимость фактов зависит от принятых в то или иное время научным сообществом стандартов рассуждений (парадигм). Во-вторых, причины принятия самой парадигмы кроются

в особенностях жизни сообщества, научном образовании, коммуникации. В истории наук Кун выделяет два периода — нормальной науки, кумулятивного развития внутри парадигмы, и периода научной революции, смены парадигм. Поставив под сомнение то, что парадигма принимается ввиду ее подтверждения опытом объективной реальностью, Кун пришел к релятивизму, утверждению о несоизмеримости парадигм, каждая из которых имеет собственный социально-психологический контекст обоснования. Релятивизм и выявление внешних, социальных факторов движения науки стали предметом дискуссий и критики со стороны попперианских рационалистов.

Среди последних известен **Имре Лакатос** (1922—1974), который, однако, выступил с критикой попперовского конвенционализма, утверждая, что методологические правила науки не являются конвенциями — они должны соответствовать реальной истории науки, а наука — не игра по условным правилам. Он подверг критике также принцип фальсификации, поскольку история науки свидетельствует об устойчивости теорий по отношению к негативному опыту и реальный ученый не склонен быстро отказываться от своей теории, если она опровергается. Лакатос выдвинул понятие научно-исследовательской программы как последовательности теорий с общим «метафизическим ядром», куда входят главные научные принципы и философские идеи. Тем самым он включил в структуру научного знания метафизику. Ядро окружает предохранительный пояс, состоящий из теорий, ассимилирующих новый опыт по конвенциональным правилам эвристики, направленным или на расширение эмпирической мощности программы, или на недопущение ее опровержения. Методология Лакатоса объясняет устойчивость теории в связи с негативным опытом: речь может идти только о временных сомнениях в теории, которая сохраняется благодаря поддержке ядра и правилам эвристики.

Уильям Бартли (1934—1990) распространил попперовский критицизм на философию науки. По Бартли, общее в традиции обоснования знания — от гносеологии Нового времени до критического рационализма Поппера — некритическое постулирование последней инстанции обоснования (разум, чувства, конвенции «Логики научного исследования» и др.), что означает склонность к иррационализму этих форм рационалистической философии. Но можно избежать иррационализма, если ставить своей задачей не обоснование критериев рациональности, а их критику, фальсификацию. Согласно Бартли, критика может быть не связана с обоснованием своей позиции. В этой связи он считает важным проводить демаркацию рационального и иррационального в философии, разграничивать критические и некритические философии.

Майкл Полани (1891—1976) и **Норвуд Рассел Хэнсон** (1924—1967) выдвинули оригинальные концепции еще до книги Т. Куна. Они показали, что не существует базисных опытных данных, нейтральных относительно теории и личности ученого. В концепции «личностного знания» Полани, обвиненного попперианцами в иррационализме, отвергается идеал «чистой» науки и показывается, что объективность знания связана с особенностями личности ученого, которые невозможно не учиты-

вать. Полани ставит акцент на ценностном содержании знания. Проблема моральных норм и ценностей в науке становится одной из актуальных. Так, итальянский философ **Эвандро Агацци** (род. 1934) показывает, что научная деятельность движима не только ценностями познания, но и более широким спектром ценностных суждений. Предметом философии науки, не подлежащим редукции к опыту, является, согласно Хэнсону, научная теория. Вопрос о происхождении самой теории требует исследования возникновения понятий, фундаментальных категорий мысли, языка и психологических особенностей познающего.

Американский историк и философ **Джеральд Холтон** (род. 1922) выступил против логицизма и предложил метод «тематического анализа науки», нацеленный на выявление в истории познания всеобщих концептуальных схем («тем») мышления. Понятие «тема» им трактуется широко и включает повторяющиеся в истории содержательные идеи (например, идея атомизма в физике) и методологические установки.

С работами австрийского методолога **Пауля (Пола) Карла Фейерабенда** (1924—1976) во многом связан поворот современной философии науки в сторону релятивизма, подъем социальной эпистемологии. Он выступил с критикой всех форм рационализма, полагая, что границы рациональности (логического обоснования знания) существуют. Реальная, а не «идеальная» наука является смесью стандартов и их нарушений, догм и ересей, норм и ошибок. Ее развитие не следует имманентной логике учебного, преданного истине. Социология знания свидетельствует о значении внешних, «ненаучных» факторов этого развития. Так, наука, по Фейерабенду, не является исключительной деятельностью «чистого» субъекта, открывающего объективную истину, она сближается с другими формами сознания — религией, магией, искусством, мифом. Философ считает ненужными и вредными методологические предписания ученым и предлагает анархическую эпистемологию. Такая анархическая картина развития науки соответствует требованиям западного демократического общества. Вместо чтения Поппера философ рекомендует ученым вдохновляться работами революционеров — Г. Галилея, М. Лютера, В. И. Ленина, интересоваться диалектикой. Работы Фейерабенда стали программными для ряда исследований в области релятивистской социологии знания, «антропологии лабораторий», постмодернистской эпистемологии.

В Германии проблемой рациональности в философии науки занимаются **Ханс Альберт** (род. 1921) и **Ханс Шпиннер** (род. 1921), которые, как Фейерабэнд, критически относились к возможности выведения для науки рациональных стандартов. Альберт выдвинул требование отказа от «постулата обоснования» в философии науки, поскольку при любом варианте обоснования знания догматически полагается та или иная конечная инстанция в качестве фундамента обоснования (опыт, разум, Библия и т.д.). Философия, по Альберту, традиционно толковала человеческую деятельность так, что противопоставляла «чистое познание» практической, экзистенциально-волевой деятельности, основанной на ценностях. Следует отбросить эту дихотомию и признать «волевою основу» в постулировании принципов науки. Шпиннер сформулировал концепцию теоретического плюра-

лизма, согласно которой методология науки не может быть догматической и должна допустить изменчивость научных норм. Но он предложил собственные «метаметодологические» правила: чем больше идей, тем лучше; плюрализм идей является плодотворным; бесплодные теории отбрасываются, но следует остерегаться их преждевременной элиминации.

5.6. Постмодернистская философия науки

Постмодернизм в философии науки не является особым направлением, это скорее характеристика некоторых тенденций, которые постепенно складывались по мере нарастания критики классического мышления с его идеалами истины, разума, прогресса. Сосредоточенность философии науки на демаркации науки и ненауки, на идее прогресса и других вопросах, предполагающих метафизическую установку на поиск «последнего смысла», стали предметом критики со стороны *постмодернизма*. Для него характерен подход к науке как к деятельности в контексте культуры, эволюции, истории обществ, деструктивная и критическая ментальность, отказ от абсолютов, акцент на различиях.

Жан-Франсуа Лиотар (1924–1998) в работе «Состояние постмодерна» (1979) дает анализ особенностей обоснования знания в постиндустриальных обществах. «Метарассказы», например гегелевская спекулятивная диалектика, которые обосновывали науку в классическую эпоху, утратили кредит доверия. Типичный для постмодернистской науки способ легитимации — через «паралогию», отказ от доминанты универсального смысла высказываний. Идея консенсуса в принятии высказываний — неосуществимая утопия, следствие тоталитарных притязаний и игнорирования различий. Постмодернистская наука является неустойчивой открытой системой, а «маленькие рассказы», предписывающие правила «научной игры», должны легитимировать «дифференцирующую деятельность, воображение, паралогию», оценку высказываний по критерию возможности производить новые высказывания, утверждать различие.

Один из постмодернистских подходов представлен *социальным конструктивизмом*, возникшим в 1970-х гг. (Э. Пикеринг, Д. Харавей, К. Кнорр-Цетина, Дж. Ло, Т. Пинч, Г. Коллинз, М. Малкей, Б. Латур и др.). Применяя в изучении научного знания те же подходы, которые использует культур антропология при анализе этнонаук (магии, шаманизма) в примитивных обществах, представители направления делают акцент на социальной конструкции научных фактов. Показательна также концепция британского социолога науки **Дэвида Блур** (род. 1942), где представлена «сильная программа» симметричного анализа науки в рамках эмпирической социологии. Блур пишет, что нельзя приписывать научной истине объективный, а не социальный характер, в то время как в ошибках ученых — видеть влияние внешних, психологических и социальных факторов. Следует использовать одинаковые, симметричные, методы и понятия при объяснении как «побед», так и «поражений» в научных спорах. Обращаясь к истории математики и логики, Блур отвергает возражения против социологического анализа науки.

Французский социальный эпистемолог **Брюно Латур** (род. 1947) также исходит из того, что анализ науки должен быть симметричным. Он обращает внимание на то, что ситуация конкуренции вынуждает ученых использовать любые типы поддержек своих идей, в том числе политические и социальные. Поэтому трудно провести разграничение между когнитивными и социальными аспектами научной аргументации, более того, не существует внутренней и внешней истории наук, а видение «наука и общество» — миф. Отказываясь и от традиционной социологии знания, ищущей внешние факторы, и от имманентного подхода к науке, Латур пишет о конструкции научных фактов в поле силовых отношений, где ученый создает свой объект, например Пастер — микроб, но и объект создает ученого (микроб — Пастера как создателя микробиологии). Соответствует этому и определение научной объективности у Латура: это не особое качество мышления, а только присутствие объектов, когда они способны возражать тому, что утверждает о них ученый.

Актуализированные постмодернистским релятивизмом, дискуссии о науке присутствуют также в области социального знания, в частности вокруг работ Ю. Хабермаса, предложившего концепцию обоснования «коммуникативного разума». Эти дискуссии обогащаются вкладом, который вносят философы разных стран.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Приведите аргументы К. Поппера против неопозитивистской концепции научной теории. В чем состоит принцип фальсификации?
2. Что такое научно-исследовательская программа, согласно И. Лакатосу?
3. Что такое парадигма в философии Т. Куна?
4. Как Г. Башляр определяет особенность знания в донаучной форме, в классической и неклассической науке?
5. Что такое эпистема в философии М. Фуко?
6. Каковы особенности постмодернистских исследований науки?

Аналитические вопросы и задания

1. Сравните аргументы в пользу «внутренней» и «внешней» истории науки. Какая позиция — интернализма или экстернализма — более убедительна?
2. Какие идеи французской исторической эпистемологии использовались в англо-американской философии науки?
3. Можно ли согласиться с положением М. Фуко о «разрывах» между эпистемами в истории знания? Какие контраргументы можно привести?
4. Как философия науки определяет различие между наукой и лженаукой? Приведите примеры из разных концепций и оцените их убедительность.

Творческие вопросы и задания

1. Можно ли согласиться с П. Фейерабендом, предлагающим анархизм в науке, свободу от догм философии? Какие аргументы за и против можно привести ученому, полагающему, что философия не нужна современной науке?
2. Существует ли разрыв между наукой и философией в современном мире? Требуется ли современной философии обращаться к наукам и, наоборот, нужно ли

наукам видеть свою опору в философии? Аргументируйте свою позицию, приведя примеры из разных авторов.

3. В 1750 г. Ж.-Ж. Руссо написал работу, где дал отрицательный ответ на вопрос, поставленный Дижонской академией: «Способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению нравов?» Какой ответ дали бы вы на этот вопрос в современных условиях?

4. Нужно ли ученому знать историю своей науки, как считал французский физик и философ П. Дюэм? Имеют ли значение прошлые знания, научная традиция для работы ученого?

Литература

Башляр, Г. Новый рационализм / Г. Башляр. — М. : Прогресс, 1987.

Койре, А. Очерки истории философской мысли / А. Койре. — М. : Прогресс, 1985.

Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М. : Прогресс, 1975.

Латур, Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. — СПб. : Европейский ун-т в Санкт-Петербурге, 2006.

Лебедев, С. А. Основные парадигмы эпистемологии и философии науки / С. А. Лебедев // Философские науки. — 2014. — № 3.

Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. — М. ; СПб. : Алетейя, 1998.

Полани, М. Личностное знание / М. Полани. — М. : Прогресс, 1985.

Поппер, К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. — М. : Прогресс, 1983.

Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : хрестоматия. — М., 1996.

Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. — М. : Прогресс, 1978.

Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. — М. : Прогресс, 1986.

Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — М. : Прогресс, 1977.

Глава 6

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности категориального аппарата основных представителей философской антропологии и содержание их теорий;
- место их учений в истории философии; теоретические особенности философской антропологии в отечественной и зарубежной культурах;

уметь

- анализировать историко-философские, гносеологические и смысложизненные истоки философской антропологии;
- осуществлять критику экзистенциалистских представлений о человеке; самостоятельно оценивать вклад антропологии в современную философию;

владеть

- навыками изучения опыта человеческого бытия, методами антропологического анализа истории философии.
-

Важным последствием антропологического поворота XX столетия можно считать разрушение прежнего образа человека, который бы представлял его «природу» или «идею». Возникла задача нового самоопределения, которое было бы свободно от редукции к животному или божественному. В результате сегодня история человека описывается как формирование социально-культурных условий существования, которое не может быть понято без учета истории материальных и духовных практик, описанных в исторической антропологии. Важным условием нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, палеонтологии, исторической лингвистики с экзистенциальной аналитикой и философской антропологией¹. Современный подход не предполагает заранее идею человека и не укладывает ее на более низкие или более глубокие уровни, чтобы затем вывести оттуда закономерное происхождение человека, которое представляется как продукт целенаправленных усилий обезьян, стремящихся стать людьми. Методом «шаг за шагом» нельзя объяснить происхождение человеческого сознания. Точно также трудовая теория происхождения человека сталкивается с той трудностью, что труд до сознания был «инстинктивным» и не мог запустить процесс интеллектуальной эволюции.

¹ Многомерный образ человека. М., 2007.

Вопросы о происхождении человека и общества не следует разрывать и решать по отдельности. С одной стороны, коллективность присуща и животным, т.е. не является отличительным признаком людей. С другой стороны, такая характеристика общительности, как нравственное признание другого, является исключительно человеческой. Наконец, не стоит отрицать, что в строении и функционировании человеческого мозга заложены такие особенности, которые сделали возможными социогенез и становление языка.

Проблемы происхождения языка, сознания и общества относятся к ряду «мировых загадок», на решение которых и сегодня затрачивается немало усилий. Однако, несмотря на обилие фактов, отсутствуют смелые решения, порывающие с тупиковыми подходами. Иначе говоря, за долгое время сложилось несколько различных подходов, а внутри них — множество школ и направлений, представители которых почти не дискутируют друг с другом. **Макс Шелер** (1874—1928) и **Эрнест Кассирер** (1874—1945) выделяли пять описаний происхождения человека, и нельзя сказать, что к этим «идеям человека» добавилось что-то существенное, кроме тезиса о «смерти человека». Современные философы дистанцировались от научных исследований и вполне удовлетворяются схемами, которые были придуманы их предшественниками. В свою очередь ученые тоже не видят ничего полезного в философских моделях человека и вежливо признают лишь тезисы об особой моральности и разумности человека.

Как быть, если «человеческое» невыводимо из биологического, но и не приходит откуда-то сверху? Анализируя различные решения проблемы генезиса сознания и общества, можно обнаружить сходные затруднения. **Б. Ф. Поршнев** (1905—1972) не считал палеоантропов (неандертальцев) принадлежащими к *Homo sapiens*, ибо в архитектонике их мозга отсутствовали верхние формации коры мозга, а также височные и теменные зоны, осуществляющие управление второй сигнальной системой. Вторая сигнальная система противоположна первой, она формируется на почве ее отрицания. На этом построена теория интердикции (запрета) и выдвигается тезис о решающей роли «неадекватных реакций». Инверсионная концепция социального имеет веские основания, так как дает ответ на ранее неразрешимые проблемы.

Истоки социального бытия некоторые исследователи отыскивают не вне, а «внутри сознания». Открытия современной нейропсихологии дают основания говорить, что «другой» находится как бы внутри сознания индивида. Например, наличие двух полушарий мозга предполагает, что они должны как-то «договариваться друг с другом». вполне вероятно предположить, что у истоков человечества были существа, которые сегодня находятся под наблюдением психиатров. С философской точки зрения также можно предположить, что инновации — это не какие-то шумные акции и яркие открытия. Нередко они возникают как аномалии. В качестве предположения такие мысли уже высказывались, например, Б. Ф. Поршневым, а до него — Ф. Ницше, Л. Клагесом, А. Геленом, но воспринимались как продукты некой интеллектуальной усталости, вызванной трудностями объяснения все новых данных, противоречащих стандартной схеме эволюции

языка и сознания. Еще **Эрнст Кречмер** (1888—1964) выдвинул предположение о существовании промежуточного звена — *Homo asapiens* (человек безумный). Вместо поисков переходного звена современные авторы полагают, что разум возникает из неразумного, нормальное из патологического, социальное из индивидуального и т.д.¹ В качестве альтернативы плоскому эволюционизму и кумулятивизму предлагается инверсионная модель развития, которая вполне приемлема, но недостаточна, поскольку остается проблема, как из неразумного сформировался разумный человек.

Сегодня генезисом языка, сознания и общества занимаются представители культурной антропологии. Культуру нельзя считать продуктом упадка пассионарности. Поэтому необходимо подсоединить инверсионный подход к культурологическому описанию антропогенеза. Считается, что представители социологии и философской антропологии придерживаются идеи о недостаточности человека. Вопрос в том, как сумело выжить такое слабое и неприспособленное существо, как человек. По А. Гелену, это произошло благодаря изобретению социальных институций. Такой «компенсаторный» подход не является достаточным, но и его критика не должна быть безапелляционной. С точки зрения теории коэволюции факторы адаптации и компенсации дополняются «творческими» механизмами мутации. Поэтому человека нужно рассматривать не только как недостаточное, незавершенное природой существо, но и как наделенное излишними для животного существования качествами.

6.1. Философская антропология Макса Шелера

Макс Шелер (1874—1928) считал, что главным предметом философии XX в. должен стать человек, своеобразие которого он видел в способности к осуществлению духовных актов, таких как познание, любовь, стремление к высшим ценностям. Антропология Шелера исходит из нетрадиционного понимания самой сути философствования как соучастия и сотрудничества человека с бытием, которое состоит в исполнении высших ценностей. Такая установка исключает возможность рассмотрения бытия как бы извне, с позиций нейтрального наблюдателя. В этом Шелер был единомышлен с Хайдеггером. Настаивая на участии человека в бытии, он стремился избавиться от традиционного гуманизма, нацеленного на преобразование и покорение мира. Человек Шелера — не своевольное существо, ставящее превыше всего свои потребности и интересы, а такая единственная сущность во Вселенной, благодаря которой мир обретает свое самосознание. Изучая человека в этом аспекте (как исполнителя мировых ценностей), философ давал ответ на вопрос метафизики о том, что есть абсолютно сущее бытие. Согласно феноменологической установке, центром личности выступает дух, бессильный и одновременно свободный от давления телесных и витальных аффектов, и потому способный направлять волю на исполнение высших ценностей. Благодаря духу человек возвышается

¹ Гиренок Ф. И. Аутография языка и сознания. М., 2010.

над природным бытием и таким образом впервые становится человеком. Вместе с тем он не отбрасывает, а сохраняет и культивирует низшие функции — облагораживает окружающую действительность, стремится к красоте телесного облика и доброте сердца.

Шелер не успел написать систематический труд под названием «Философская антропология», однако постоянно работал в этом направлении. В своей известной работе «Сущность и формы симпатии» он раскрыл приоритет духовного акта любви, описал многообразные формы и способы исполнения ее на различных ступенях биологической и социальной эволюции. Увлеченный католической харизмой, мыслитель стремился синтезировать христианскую любовь не только с биологической, но и с социальной эволюцией. Человек, по Шелеру, прежде всего житель духовного царства: «как духовная сущность он подчиняется новому порядку и новому единству, основанному на любви»¹. Этот порядок любви не отменяет, а одухотворяет и облагораживает бытийно-энергетическую и социально-формирующую составляющие культуры.

Человек, полагал Шелер, должен быть понят как независимый от биологической природы дух, подчиненный новому порядку и новому единству, основанному на любви, которая возможна лишь в свете идеи Бога, как движение и переход к божественному. Это определяет теоморфизм учения о человеке, который явственно проступает в заключительной части известной работы Шелера «Положение человека в Космосе»². Шелер критиковал сведение личности к предмету или субстанции и определял ее как центр исполнения высших ценностей. Она несводима к мыслящему Я, а существует в полноте осуществления душевных актов. Собирающим началом личности выступает сверхличный дух, но ее единство имеет уникально-индивидуальный характер; чем свободнее индивид от давления биологических и социальных условий, тем он уникальнее. Исполнение высших ценностей личность осуществляет на основе индивидуального вкуса и такта.

Анализируя общественную природу человека, Шелер отмечал, что ее нельзя раскрыть на основе биологических или социальных факторов. Общность как духовное единство выстраивается на любви, а социальная система — на принуждении. Поэтому общая личность — это не сумма индивидов, а центр специфических духовных актов, главными из которых выступают нравственная солидарность, вина и покаяние. Акт философствования Шелер определял как смирение, готовность служить вещам, миру и Богу, и, думается, эти «экзистенциалы» являются важным дополнением хайдеггеровской аналитики *Dasein*.

6.2. Онтологическая антропология Мартина Хайдеггера

Мартин Хайдеггер (1889—1976) восстанавливает вопрос о бытии, однако развивает не столько онтологическую схоластику, сколько философию человеческого бытия в мире, т.е. философскую антропологию. Его

¹ Scheler M. Gesammelte Werke. Bern., Muenchen., 1953. Bd. 2. S. 293.

² Шелер М. Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 129—194.

проект можно назвать антропологической онтологией, или онтологической антропологией. Ее особенность состоит, во-первых, в допущении особой близости бытия и *Dasein* (модуса человеческого существования, букв. — здесь-бытие); во-вторых, в опоре на индивидуальный опыт бытия в мире. Главная трудность касается обоснования подлинности существования. Хайдеггер акцентировал онтологическое измерение человека. Он писал, что «сущность» человека покоится в его экзистенции»¹. Если «экзистенция» в переводе с латинского означает «существование», то не есть ли предложение Хайдеггера всего лишь объяснением одного слова другим, противоположным? Однако в приведенном определении «сущность» заключена в кавычки, что предполагает его непригодность для определения человека, который понимается либо как живое существо в биологии, либо как духовная субстанция, субъект в метафизике. Согласно Хайдеггеру, «метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия»². По мере цивилизационного процесса человек дистанцируется от окружающей среды и вступает в мир. Мир — это положение, занимаемое человеком, нечто, во что он попадает и что выходит за пределы окружения.

Новация Хайдеггера состоит в том, что он заменил категориальное определение бытия на экзистенциальное. Он писал, что мы должны обращаться к бытию как таковому через рассмотрение особого рода сущностей, которые имеют к нему привилегированный доступ, а именно *Dasein*. Особенность человеческого существования в том, что в нем раскрываются другие сущности, включенные в мир. Для описания особого характера включенности *Dasein* в бытие Хайдеггер использует понятие «существование». Это слово Хайдеггер использует в его греческой этимологии — как присутствие внутри или снаружи. Существуют не все, а только такие сущности, у которых есть мир, которые раскрывают себя как раскрывающие другие сущности. Другой особенностью *Dasein* является не активно-деятельный, а скорее пассивный характер присутствия. *Dasein* есть сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии³. Таким образом, важнейшим модусом бытия является существование, в котором оно и является. Экзистенциальный характер «данности» бытия позволяет утверждать, что приоритет онтологии оказывается формальным и она фактически строится как антропология.

Рассуждения позднего Хайдеггера явным образом центрированы на человека. Конечно, утверждается, что речь идет о бытии, однако это читается как чисто формальное утверждение, ибо ясно, что речь идет о человеке, способном входить в просвет бытия. Человек ощущает свою близость богам, противопоставляя себя животным. В этом проявляется экстатичность его бытия. Однако Хайдеггер дистанцировался и от тео-

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие : статьи и выступления : пер. с нем. М. : Республика, 1993. С. 192—220.

² Там же. С. 197.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 42.

логической трактовки человека. Просвет для него — это не открытие Бога в Иисусе Христе. Онтологическая установка не отвергает ни естественно-научной, ни гуманистической позиции. Но они не раскрывают достоинства человека. Явится сущее как сущее, будут ли присутствовать Бог, история и природа — зависит не от человека. Но от него зависит, осуществится ли его существование так, чтобы отвечать этому событию.

Человек — это не животное и не объект, но он как бы живет в них. Эта «партиципация» (слитность) человека и животного, человека и объектов преодолевается «экстазом», благодаря которому окружающая среда превращается в мир. Собственно, «бытие-в-мире» и означает экстатическое преодоление человеком животного статуса. Значение онтологической антропологии состоит в том, что она прояснила различие между миром и окружающей средой. Между тем слово «окружение» содержит указание на круг, в который попадает живое существо и который должен раскрыть или разорвать человек. Открытость миру — сущностная особенность человека, признаваемая и биологами. Окружающая среда означает открытость живого существа природе и одновременно — это своеобразная клетка, в которой оно пребывает в единстве с природой, осуществляет бесперебойный обмен веществ, сохраняет и воспроизводит свой вид. Хайдеггер характеризовал положение животного как промежуточное между «безмирностью» и «мировостью». Мир как окружающая среда раскрывается «пунктирно», только в тех качествах, которые обеспечивают выживание животного. Онтологической особенностью *Homo sapiens* является экстатичность, отношение к миру не как к «клетке», а как к открытой системе.

6.3. Проекты культурно-исторической антропологии

Заслуга разработки культурно-исторической версии философской антропологии принадлежит швейцарскому философу **Михаэлу Ландману** (1913—1984), которую он предложил в качестве своего рода альтернативы религиозной и биологической концепциям происхождения человека. Во второй половине XX в. происходит становление культурологии как отдельной научной дисциплины. Драматизм процесса заключался в том, что философия инкорпорировала в область своей проблематики те вопросы, на разработку которых все более настойчиво претендовала культурология как самостоятельная дисциплина. Проблематизация человека как феномена культуры приводит к возникновению особого направления в рамках философской антропологии — культурной антропологии, наиболее близкой культурологии как таковой.

С пафосом, свойственным пионерам новых дисциплин, Ландман критикует образы человека в религии, психологии, социологии как «роковые промахи» в определении существа человека. Исходя из гегелевской философии объективного духа, он дополняет традиционные практики признания новыми формами «технического воплощения духа». Основопологающим понятием его философско-антропологической концепции является понятие «антропины», обобщающее фундаментальные признаки фено-

мена человека как творца и творения культуры¹. Предложенный им культурно-исторический подход в дальнейшем сложился в школу исторической антропологии в Свободном университете Берлина, где Ландман был профессором в последние годы своей жизни. В работах **Дитмара Кампера** (1936–2001) и его последователей философскому осмыслению были подвергнуты не только духовные, но и телесные практики формирования человека². Другим ныне активно пишущим представителем берлинской школы является **Кристоф Вульф** (род. 1944), который занимается исследованием влияния новых медиа на человеческую природу³. В Англии также популярен социально-культурный проект антропологии, который был намечен П. Уинчем, разработан представителями манчестерской школы антропологии, в нашей литературе он представлен в работах Р. Смита⁴.

Основоположником и классиком социально-культурной антропологии по праву считается **Норберт Элиас** (1897–1990), который уловил важную черту (можно даже сказать закон) процесса цивилизации. Проявление чувств, реализация желаний происходит у людей не как попало, а ограничиваются некими правилами и нормами поведения. Суть их, собственно, не запретительная, а наоборот, позитивная и утвердительная. Можно даже сказать, что эти нормы выполняют не столько ограничивающую, сколько креативную роль. Традиционные нормы поведения, знаки, установленные для проявления тех или иных чувств, интериоризируются в процессе воспитания и таким образом радикально трансформируют чувственность. Возникает то, что можно назвать культурой переживаний. Элиас полагал, что главной особенностью цивилизованного человека является стремление не уронить себя в глазах окружающих и всячески стремиться к тому, чтобы вызвать их одобрение. Отсюда проистекает сдержанность, самодисциплина, умение просчитать последствия своих действий на несколько шагов вперед. По мнению Элиаса, даже рыцари еще не были способны к этому. Их опасное ремесло подталкивало к тому, чтобы интенсивно использовать то, что дает случай. По мере усложнения межчеловеческих связей и зависимостей непосредственная разрядка чувств и страстей, особенно тех, кто властвует, становится опасной для общества. Но правовое общество возникает не по модели общественного договора. Чтобы признать право на жизнь как способ сохранения своей жизни, необходима не только рефлексия, но и самодисциплина. По Элиасу, к сдержанности человек приучается не на школьных уроках морали, а в рамках общества. Именно там вместо непосредственного проявления чувств культивируется соответствующее социальным нормам поведение. Умение плести интриги и выражать свои любовные чувства в галантной форме хорошо вознаграждается. Важность открытия Элиаса становится очевидной в рамках коммуникативной модели общества. Этикет, хорошие манеры и противопоставляемые им

¹ *Landmann M.* Philosophische Anthropologie. Berlin, 1982.

² *Anthropologie nach dem Tode des Menschen.* Frankfurt am Main, 1994.

³ *Вульф К.* Антропология: история, культура, философия. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008.

⁴ *Смит Р.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. М. : Канон+, 2014.

как более искренние истина и мораль функционируют в качестве медиумов коммуникации. Их назначение состоит в том, чтобы достичь согласия в отношении того, чего все хотят, из-за чего спорят и даже воюют. Элиас выстроил довольно оригинальную концепцию власти, которая вполне конкурентноспособна в сравнении с теорией знания власти М. Фуко. Процесс цивилизации сведен Элиасом к правилам поведения за столом, к хорошим манерам и учтивому обращению¹.

Это вызвало резкую критику **Ганса-Петера Дюрра** (род. 1943)². Мотором его обширного пятитомного сочинения «Миф о процессе цивилизации» стало разоблачение и соперничество с Н. Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса о возрастании контроля за влечениями и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Согласно теории цивилизационного процесса Элиаса, народы, не прошедшие стадии придворного общества, считались примитивными. На самом деле у так называемых дикарей было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше вольное и свободное поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и особенно посмотреть телевизор, то действительно подумаешь, что настоящие варвары — это мы, а не наши «дикие» предки. Дюрр убедительно опровергает теорию Элиаса, а ее приверженцы ошибочно или намеренно искажали и неправильно интерпретировали источники, которые использовали для подтверждения своей теории. Он буквально завалил теоретиков цивилизации необозримой массой материалов полевых исследований.

Этнографический труд Дюрра посвящен сексуальным практикам, опытам и предпочтениям человека в их культурном разнообразии и различии. Названия томов символичны: т. 1 — «Обнаженность и позор» (1988), т. 2 — «Интимность» (1990), т. 3 — «Непристойность и насилие» (1993), т. 4 — «Эротичное тело» (1997), т. 5 — «Факты жизни» (2002). Едва ли кто-то собрал больше материала о границах стыдливости в разных культурах, чем он. Эта тема всегда будет маргинальной, как бы ни старались те, кто ее разрабатывает, оправдаться растущим интересом общественности. Вместе с тем нельзя отрицать, что процесс цивилизации сопровождается не только облагораживанием переживаний, но и изменением условий, в которых происходит отправление естественных потребностей. Как только номады осели на земле и стали жить в городах, встала проблема отходов. Мы уже давно живем в окружении свалок и помоек. Очевидный прогресс идет в направлении совершенствования сосудов и мест для отходов. Революционным было изобретение канализации и ватерклозета. Поэтому культурологам следует до какой-то степени преодолевать брезгливость и признать, что

¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1, 2. М., 2001.

² Duerr H-P. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 1–5. Frankfurt am Main, 1994–2004.

объектом их исследования может быть не только произведение искусства, но и скромный ночной горшок.

В то время как Элиас описывал внутренние душевные изменения как комплексный социальный процесс, человек у Дюрра во всех обществах имеет те же самые элементарные диспозиции чувства и поведения. Автор также напоминает, что вне Европы имеются другие комплексные миры, которые нельзя считать нецивилизованными. Кажущееся отсутствие границ стыда, контроля влечений и предположение «свободной» сексуальности у дикарей основывалось, как указал Дюрр, на предвзятых оценках, а не на полученной этнографами информации. Современность ни в коем случае не отличается обострением контроля за аффектами, а наоборот, его постепенным ослаблением. Таким образом, Дюрру удалось своим геркулесовым трудом поставить под сомнение теорию цивилизации Элиаса. Конечно, Элиас явно переоценивал роль придворного этикета в развитии культуры, но и критику Дюрра тоже нельзя считать вполне справедливой. Элиас говорил не о начале, а о процессе цивилизации. Это означает, что придворное общество было не началом, а всего лишь этапом развития цивилизации. Тем самым формально снимается основное возражение Дюрра.

6.4. Проблема человека в постантропологических парадигмах филосоfovования

Работы этнологов, культурологов, полевых антропологов и особенно труды **Клода Леви-Стросса** (1908—2009) способствовали глубоким изменениям проблематики и методологии современной философской антропологии, которая до сих пор искала ответ на вопрос о сущности человека в исследовании взаимодействия духовного и телесного, в соединении результатов биологии и наук о духе. Внутри самой философии также формировался протест против классической антропологической парадигмы. В Германии основатели Франкфуртской школы, творчески развивавшие идеи К. Маркса, критически относились к пионерским работам в области философской антропологии. Их суть состоит в том, что антропология, говоря словами Г. В. Ф. Гегеля, имеет дело с неразвитым самосознанием, не владеющим Идеей. Главный упрек заключался в том, что антропология, указывающая на фиксированную природу человека, становится тормозом исторического развития.

После войны эти аргументы развил **Юрген Хабермас** (род. 1929), который выдвигал в качестве основных динамических характеристик истории способность человека к критической рациональности и открытой демократии. Он считал антропологический догматизм, выражающийся в ориентации на вечную природу или идею человека, опорой политического догматизма. Особенно активно против классического определения понятия «человек» выступили представители постмодернизма. Природа человека представляется в работах **Жиля Делёза** (1925—1995) и **Феликса Гваттари** (1930—1992) как продукт работы власти, которая не обманывает людей,

а делает их такими, как нужно, обрабатывая не только их мысли, но и волю, телесные желания и потребности¹.

Можно так или иначе снимать высказанные возражения, чем и занимаются сторонники сохранения традиционной антропологической парадигмы. Например, явно несправедливым выглядит обвинение в догматизме, так как именно философская антропология обратила внимание на открытость человека миру, на его динамизм и стремление к самоизменению. Вместе с тем нельзя отрицать то обстоятельство, что сегодня философия перешла в новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Он связан так или иначе с успехами биологии, которая определяет человека как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение как надстройки над базисными социальными и экономическими институтами; с претензиями этнологии, которая указывает на неуниверсальность человеческого. Однако главным мотивом тезиса о смерти человека являются трудности прежде всего философского характера, которые вынуждают сомневаться в абсолютных идеях и ценностях, выступавших прежде в качестве незыблемых оснований, обеспечивающих возможность построения философии как строгой науки. Кризис антропологической парадигмы необходимо расценивать как часть общего процесса, который наиболее интенсивно выражен в критике христианской морали и абсолютных ценностей. Ницше говорил о смерти Бога, теперь говорят о смерти человека и даже самой философии. Мы живем не только в постантропологическую, но и в постметафизическую эпоху, в которой традиционная философия имеет разве что антикварную ценность.

6.5. Критическая антропология Мишеля Фуко

С именем французского философа **Мишеля Фуко** (1926–1984) связывают критику гуманизма и лозунг о «смерти человека». Обычно полагают, что Фуко зачеркивает проект антропологии, ибо считает человека ансамблем структур, которые делают его возможным. Это похоже на Марксово определение человека как совокупности общественных отношений. Точка зрения Фуко близка и аристотелевскому определению человека как политического существа, при этом «политическое» раскрывается как система дисциплинарных пространств, определяющих не только внешнее поведение, но и психические реакции. На самом деле проект Фуко оказывается антропологическим, хотя в нем утверждается «смерть человека». Так он говорил о недопустимости рассматривать общество как некую абстрактную сущность, существующую вне и помимо индивидов, ибо оно интегрировано в самые интимные уголки души и тела. Все это позволяет утверждать, что провозглашенная Фуко «смерть человека» была не чем иным, как отрицанием гуманистической установки, основанной на вере в то, что человек

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Антиэдип. Екатеринбург : У-Фактория, 2007.

способен ограничить власть разумностью или моральностью. Напротив, власть делает человека таким, как ей нужно. Политическая антропология М. Фуко озабочена не конструкцией или легитимацией «хороших» демократических институтов, а установлением диагноза болезни общества. Чтобы исправить человека, необходимо вылечить общество. Поэтому Фуко определяет философа как клинициста цивилизации.

Фуко исходил из установки, что порядок власти был и остается изначально, и этим резко отличался от философов Просвещения, которые считали его продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире, чем власть в форме права или политики, и определяет его как условие возможности что-либо познавать, оценивать, говорить и чувствовать. Этот порядок проявляется в категориальных структурах философии, в научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в ее чистом виде или постичь ее последние цели или причины. Сущность власти ускользает от всех, и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с ней. Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком naивно думать, что можно ухватить власть в ее сущностной форме и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. Поэтому работы Фуко 1970-х гг. пронизаны исследованием «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых дисциплинарных пространств общества — в тюрьмах и больницах, в школах и казармах.

Человек определяется у Фуко не как субъект, т.е. господин, а как марионетка власти. Человек выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живет — это сцена господства, где исполняется власть над телом. Надзирающая и наказывающая власть воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Задача этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Т. Гоббса и других философов просвещения власть выводится как результат общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у Фуко порядок сам формирует своих субъектов. Это переворачивает традиционную политическую антропологию. Фуко стремился постичь материальную инстанцию угнетения в ее конституирующей функции. Это противоположно тому, что исследовали Гоббс в «Левиафане», или общей теории права, для которых проблема состояла в том, чтобы вывести из множества разнонаправленных индивидуальных волей единое государственное тело.

Этот поворот в политической антропологии приводит к деконструкции всей практической философии эпохи Просвещения. Например, в сочине-

нии «История сексуальности» Фуко показывает неоправданность надежд на сексуальное освобождение при помощи психоанализа¹. Напротив, именно он закабальет человека гораздо эффективнее, чем прежние негласные нормы и запреты. Такова эволюция власти: от права на смерть и телесное наказание к надзору и далее к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за своими душевными аффектами. Чем интенсивнее человек озабочен сексуальными проблемами, чем больше он интересуется и практикует психоаналитическое просвещение, тем сильнее он попадает под власть психиатрической инквизиции и вынужден признаваться в том, что даже сам в себе не знает и не подозревает. Очевидна квазиполицейская функция психоаналитика, который внедряет общепринятую рациональность в самые интимные уголки человеческой души. Это пример того, как понятие освобождения выполняет на практике поработаживающие и угнетающие функции.

Несомненно, теория власти Фуко проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве привилегированного места, из которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, и «археология» вовлечена в эту игру и определяется в зависимости от власти. Более того, она диагностирует далеко не все дифференциации знания-власти. Например, она пренебрегает теми различиями искусства и техники, на которые опирался М. Хайдеггер, авангарда и рынка, на которые указывают сторонники постмодернистской эстетики.

Фуко рассматривал человека в горизонте возможного бытия: Я — это другой, я не то, что обо мне говорят. Он постоянно стремился увидеть то, что есть, и то, что кажется очевидным, по-другому. Он называл свою теорию продуктивным пониманием свободы. Так сходятся поиски нулевого пункта исторического становления, генезиса в генеалогии и археологии Фуко и пустого пространства в его утопии свободы как перехода в мир возможности как возможности быть другим. Однако постоянная кристаллизация возможности в действительность, сопровождающаяся различениями разумного и неразумного, нормального и ненормального, не оставляет пустоты. Собственно, всякая программа, даже если это утопия, т.е. нечто относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам Фуко как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу выбора. При этом Фуко далек от «экзистенциальной серьезности». Он считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире, в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Философствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают жить по-другому, чем есть. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминал об опасности власти, которой можно избежать. В этом состоит, можно сказать, оптимизм политической антропологии М. Фуко.

¹ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. : Магистериум, 1996. С. 192.

6.6. Символическая антропология Жана Бодрийяра

В надежде хоть как-то гуманизировать человека после опустошительных мировых войн XX столетия все стали заботиться о правах человека и его комфорте, о спасении природы и культивировать любовь к высокому искусству. Наоборот, по мнению французского философа **Жана Бодрийяра** (1929—2007), спасение людей приходит не со стороны позитивного, а со стороны негативного: катастрофы, эпидемии, наркомания, психические расстройства, терроризм и другие формы зла — только они, уничтожат наиболее распушенных и образумят наиболее рассудительных людей. Книги Бодрийяра направлены как бы поперек течения времени. Как будто проснувшись после тяжелого похмелья, философ с ужасом оглядывается вокруг и вспоминает вчерашнюю оргию¹.

Современный человек живет в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием) и утратил способность сопротивляться вирусам. Стали исчезать люди, способные переживать чувство ответственности за происходящее. Рынок стимулирует кипучую деятельность, ускоряет обращение товаров и денег, но при этом утрачивает связь с тем, ради чего все это, собственно, должно двигаться. Он стимулирует движение ради движения. Рыночная экономика порождает мобильного индивида, который осваивает весь мир в поисках выгодных сделок. Он приводит в движение товары, деньги и идеи. Но сегодня это похоже на то, как мотор начинает работать вразнос: выключено зажигание и прервана связь с трансмиссией, однако топливо сгорает в результате перегрева стенок цилиндров. Так и рынок начинает работать сам на себя и буквально все оценивать скоростью циркуляции. Он уже не регулируется даже законом стоимости, и сегодня мало кто понимает причины скачков индекса Доу Джонса, потому что никто не знает, сколько стоит доллар на «самом деле». Товары продаются по принципу «дороже, чем дорого», а деньги, утратившие связь с материальным обеспечением, становятся чисто спекулятивным знаком, символическим капиталом. Отрыв от закона стоимости приводит к тому, что экономика превращается в чистую спекуляцию — производство и циркуляцию символической продукции.

Кибернетическая революция показала амбивалентность мозга и компьютера и поставила радикальный вопрос: кто Я — человек или машина? Дальнейшее продолжение следует с революцией в биологии: кто Я — человек или клон? Сексуальная революция в ходе виртуализации наслаждения ставит столь же радикальный вопрос: кто Я — мужчина или женщина? Политические и социальные революции, прототип всех остальных, поднимают вопрос об использовании собственной свободы и своей воли и последовательно подводят к проблеме, в чем, собственно, состоит наша воля, чего хочет человек, чего он ждет? Вот поистине неразрешимая проблема! И в этом парадокс революции: ее результаты вызывают неуверенность и страх.

¹ *Бодрийяр Ж.* Америка. СПб. : Владимир Даль, 2000.

6.7. Антропология насилия

Основатели этнографии видели в верованиях и обрядах первобытных людей зародыши современного знания. Чувство священного включает страх нечистоты, но предосторожности древних людей имеют мало общего с нашей санитарией. На самом деле ритуалы жертвоприношения направлены на нейтрализацию насилия. Особого внимания заслуживают ритуалы чукчей, которые вместо мести чужим приносят в жертву своего. По мнению современных антропологов, насилие — это антропологическая константа, а его форма — жертвоприношение — предназначена для прекращения мести. Оно получило распространение в досудебных обществах. Власть функционирует тем лучше, чем меньше она осознается. Отсюда покров тайны священного на насилии. Р. Жирар видит функцию религии в том, что она является формой профилактики насилия и одновременно формой сокрытия насильственной природы средств, используемых против насилия¹. Однако разоблачение религии, «смерть Бога» грозит безопасности людей. Судебная власть тоже скрывает свою насильственную природу. Ведь наказание — та же месть, хотя и применяется для ее прекращения. Проблема в том, что разоблачение права как формы насилия и тем более отказ от него может привести к нарушению безопасности. В случае жертвоприношения насилию подвергается не настоящий виновник, и это делает ответное насилие ненужным. Наоборот судебная система наказывает самого виновника. Поэтому она должна быть настолько авторитетна, что ей мстить невозможно. Для различия «законного» и «незаконного» насилия необходимо признание трансцендентного основания власти. Иначе вопрос о справедливости будет решаться каждым по-своему, и это вернет месть.

Не отвергая политическую теорию революции, можно дополнить ее антропологическим истолкованием. Революция — это смена власти, обусловленная переходом от одного способа производства к другому. Такова буржуазная революция, сопровождающая развитие капитализма. В принципе, если люди осознают неизбежность перехода от феодального строя к капиталистическому, а от него к социализму, то никакого кровопролития быть не должно. Аристократы доживали бы век в своих домах, продавая остатки прежней роскоши или включаясь в новые производственные отношения. Точно так же капиталисты могли бы отказаться от своих фабрик и заводов и стать управленцами. Но это, конечно, смехотворно. Собственность «священна» в том смысле, что от нее невозможно отказаться добровольно. Ее приходится отнимать, отсюда за революцией, как правило, следует гражданская война. Революция — не просто политическое или экономическое событие. Это кровопролитная борьба, где большую роль играют чувства мести и ненависти. Как избавляться от них, как прекратить бесконечное насилие? Нельзя ли как-то гуманизировать этот процесс, чтобы не было ни террористов, ни фашистов, ни диктаторов. Хорошо бы революция происходила в форме карнавала, как мечтал М. М. Бахтин. Но, кажется, так не бывает. Какие-то древние силы пробуждаются во время

¹ Жирар Р. Насилие и священное. 2-е изд. М. : НЛО, 2010. С. 14.

революции. Поэтому прежде чем ее затевать, следует продумать последствия. Ведь не только русский бунт бессмысленный и беспощадный. Каждый народ в процессе развития вынужден осуществлять ритуалы перехода. Поэтому к революционному насилию следует подходить по-иному, чем к уголовному. Оно не подлежит обычному суду. Революция осуществляется, когда старые законы и санкции или не действуют, или действуют неэффективно, а новые законы еще не приняты. Революции протекают вне правового поля. Восставшие действуют согласно логике архаических ритуалов, они живут в мире священного. Так мы можем понять связь структурно-функциональных моделей общества и человеческого поведения. Например, согласно представителям сакральной антропологии, такое событие, как казнь короля, которое с правовой точки зрения расценивается как незаконное, в терминах теории ритуалов является не чем иным, как жертвоприношением¹. Это «священное насилие» направлено на прекращение насилия, на преодоление войны всех против всех, на избавление от жажды мести, от которой гибли люди, семьи и целые народы. Конечно, с современной точки зрения оно неоправданно, и поэтому следует продумать такие ритуалы, которые бы не сопровождалось кровавыми жертвоприношениями. Такими формами могут быть и суды над бывшими диктаторами, лишение их почетных званий и привилегий, а главное — разоблачение их харизмы, избавляющее народ от жажды реванша.

6.8. Историческая антропология Петера Слотердайка

Популярный немецкий философ и культуролог **Петер Слотердаjk** (род. 1947) — автор трилогии «Сферы», первый том которой посвящен анализу внутренних телесно-душевных пространств, названных микросферами². Диадическое единство ребенка и матери представляет собой такую наполненную звуками, запахами и образами микросферу, в которой медиумами коммуникации выступают не слова, а пища, теплота, обмен взглядами и улыбками. Особое значение придается преднатальному периоду.

Во втором томе «Сфер» человек описывается как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревающее в искусственной среде обитания. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа. Так называемые имперские нации считали домом весь мир. Древние люди воспринимали Вселенную (и об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место обитания людей и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим Ойкумену. Родина и отечество — это два разных измерения окультуренного места обитания человека. Его можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются, как цветы в пар-

¹ Коллеж Социологии. СПб. : Наука, 2004. С. 130.

² *Слотердаjk П.* Сферы. Т. 1–3. СПб. : Наука, 2005–2010.

нике, наши дети. Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют о наличии теплового центра места обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение Отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого.

Если тело — это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом — это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но особая сфера, в которой, как огурец в теплице, человек чувствует себя комфортно. И чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем.

В третьем томе Слотердайка описывает современное общество не как большую сферу, а как множество пузырей, капсул, в которых существуют индивиды. Если попытаться кратко описать суть того, что в XX в. понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая экзистенция — это расположение, пребывание в доме, точнее, в жилище. Дом и город являются дополнением природы, которую разделяют на элементы и заново komponуют. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. Парадоксальным образом средства передвижения людей и информационные медиумы приводят к утрате чувства пространства. Оно перестает восприниматься как простор, сокращается и как бы сплющивается. Модерн выдвинул вперед ощущение времени. Наоборот, мы заговорили о возвращении пространства. Архитектура модерна — это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в человеческом интерьере. Строительное искусство XX в. становится тем, что можно назвать «осуществлением философии», которая стремится к территориализации *Dasein*.

В философском романе, как можно охарактеризовать труд Слотердайка, умело комбинируются философия, теология, искусствоведение, теория коммуникации, психология, философская и историческая антропология. «Сферы» — это реализация давнишнего проекта, выдвинутого еще Ф. Ницше, написать такую философскую книгу, воздействие которой было бы сопоставимо с силой художественного произведения. Критикам идеологии и журналистам, всем, кто пугает людей угрозами, идущими от человеческой природы или техники, автор противопоставляет веру в то, что благодаря современной технике человек может жить лучше, чем прежде.

6.9. Визуальная антропология

Современность характеризуется как информационное общество, однако на уровне массовой культуры наблюдается снижение интереса к книге и чтению, которые прежде были важнейшими средствами гуманизации и цивилизации людей. Современные массмедиа используют новые аудио-визуальные технологии, которые эффективно воздействуют на поведение людей. В связи с этим встает актуальная задача аналитики музыкальных звуков и художественных образов. Как среди множества звуков и образов выбрать такие, которые безотказно воздействуют на душу и тело человека?

Для ответа на этот вопрос необходимо отличать эти феномены от языковых знаков, которые воспринимаются как носители значения. Тело, лицо, одежда, пища, запах, архитектура, дизайн, музыка, кино, живопись и поэзия, конечно, имеют то или иное символическое содержание, однако воздействуют на людей своей «материей», а не только значениями. Эти визуальные, ольфакторные, костюмные, звуковые и подобные знаки наделены собственной энергией. У них своя символика, свой порядок.

Визуальная антропология — молодая, становящаяся дисциплина, в которой исследуется современная видеокультура и ее влияние на человека¹. В рамках прежней, «книжной» культуры облагораживание, нормализация поведения людей осуществлялись посредством устного (лекции) и письменного (книги) слова. Различные теоретические методы и техники исследования, в том числе и философские, приспособлены в основном для анализа текстов. Развитие образной, «экранной» культуры порождает потребность в аналитике и концептуализации визуального дискурса. Сравнение изображений классического и современного искусства, можно выявить весьма важные отличия в их восприятии, и прежде всего деформацию самой фигуры наблюдателя². Если раньше удвоение реальности позволяло раскрыть нечто новое в мире, то теперь экран не просто замещает, а как бы устраняет реальность, заменяет реальное пространство виртуальным, становится «гиперреальностью».

Вместе с тем трактовка визуальной культуры по аналогии со зрелищами Рима эпохи упадка неадекватна. Кино, реклама, клипы, конечно, влияют на восприятие человека, но, используя способность суждения, он может избежать эффекта зомбирования. Точно так же создатели видеопродукции могут использовать новые технологии не для манипуляции, а для освобождения людей.

6.10. Человек в условиях современности

Психоистория индустриального и постиндустриального общества развивается от пуританского отношения к труду до либеральной свободы

¹ Делёз Ж. Кино. М., 2004; Марьон Ж. Перекрестья видимого. М., 2010; Подорога В. А. Kairos, критический момент. Актуальное произведение искусства на марше. М., 2013; Шатинская Е. Н. Очерки популярной культуры. М., 2008; Ямольский М. Б. Наблюдатель. Очерки истории видения. М., 2000.

² Сальникова Е. В. Феномен визуального. От древних истоков к началу XXI в. М., 2012.

ориентирования в форме кредита, шопинга, спорта, свободного предпринимательства. Целью современного общества, скорее всего, не является «всестороннее развитие человека». Однако человек не хочет быть одиноким экзистенциалистом, а ищет связей с другими. Он встраивает «человеческое» в остывающие социальные пространства, например, устанавливает дружеские отношения на работе. Осознав, что общество не предназначено для дружбы, человек может создавать коммунальные пространства вне официальных мест труда. У него много свободного времени и есть средства, позволяющие искать такие сообщества в сфере развлечений. Сегодня реализуется модель «сетевого единства», которое достигается уже не партиями или международными организациями, а индивидами, стихийно стремящимися к объединениям на основе частных интересов. Люди меньше работают и больше потребляют. Кажется, что в супермаркетах происходит встреча товара и желания, но можно ли сказать, что там имеет место общество? Скорее всего, нет, так как каждый занят самим собой. Вместе с тем рынок не только разъединяет, но и соединяет людей. Сегодня он движет не только товары, но и идеи. Знания, произведения искусства и другие продукты культурного производства становятся товарами, и это стимулирует развитие общества. Осмысление и концептуализация коммерциализации символического производства приводит к мысли о радикальной трансформации капитализма. Образ ультракапитализма уже не похож на картины, которые виделась К. Марксу. Предсказать характер трансформации индивидуалистического общества — будет это революция блогеров или что-то иное — вот задача современной философии.

Общество развлечений

Человек как скучающее животное подвержен меланхолии. Развитие культуры развлечений историки изображают в юмористической тональности и ограничиваются перечислением курьезов. Отправной точкой служат описания разного рода излишеств, которым предавались в древнем Риме или, скажем, в Париже в XVIII в. Пессимизм роскоши, свойственный в прошлом только аристократам, постепенно овладевает миром. Несмотря на бурно развивающуюся индустрию развлечений, современный человек испытывает не просто скуку, а глубочайшую меланхолию. Свободное время тратится массами преимущественно на развлечения, внутренняя динамика которых в условиях рыночной экономики препятствует ясному видению антропологических последствий. Важными формами реализации свободного времени становятся: мода, шопинг, фитнес, развлечения, чудачества, туризм, спорт, хобби. Члены разного рода обществ и клубов, фанаты, болельщики, собиратели, покупатели, просто фланеры — вот галерея современных человеческих типов. Соответственно, и город становится не только местом работы, но и центром развлечения, местом реализации свободного времени. Посещать не только тусовки, корпоративы, презентации, но и модные места отдыха — значит утверждать себя в социальной иерархии. Сегодня пользователи в своих блогах вывешивают фото или видео не трудовых будней, а развлекательных мероприятий. Дело опять

же не в хвастовстве, а в обозначении присутствия в престижных местах. Можно показать несколько направлений развития современного рынка удовольствий.

Шопинг

По В. Беньямину, в пассажах достигается единство публичного мира товаров и интимного мира желаний. Сегодня они уступили место супермаркетам на окраине городов и уже не являются примером подражания новых архитекторов. Превращение в торговые центры вокзалов и иных общественных мест — это тоже явление капитализма эпохи ультрамодерна. Не только супермаркеты, но и музеи, выставочные залы, увеселительные заведения полны людей. Однако это не та публика, что была раньше. Перед нами толпа, где каждый, подобно фланеру, одиноко бродит с собственной целью, не обращая внимания на других. По правде сказать, сегодня мы существуем как зрители какого-то сегмента телевидения. Домашним алтарем становится компьютер, через который можно уже делать покупки и заказывать еду.

Человек покупающий представляет значительный интерес и не только для торговли. Покупатель — это тот, кто, приходя в магазин, тем самым уже поддерживает социальный порядок. Поскольку в обществе потребления покупки уже не связаны напрямую с естественными потребностями, постольку торговля во все более широком масштабе прибегает к тому, что Ж. Делёз и Ж. Бодрийар называют соблазном. Это только кажется, что покупают вещи или услуги, на самом деле происходит производство и продажа желаний, необходимых для поддержки современной экономики.

Путешествия и туризм

Сегодня львиную долю свободного времени съедает путешествие, передвижение в поисках удовольствий. Туризм есть машина по превращению временного в монументальное. Его предтечей было паломничество к святым местам. Сегодня к вечному приобщают руины прошлого. Как идея туризм ориентирован на вечное, а как практика развивает обыденное. Туристические центры имеют отели, бары, дискотеки, пляжи, бассейны. Египет, Турция, Тайланд, Израиль — все они становятся похожи друг на друга, везде одно и то же. Так туризм уничтожает самое себя. Места, откуда едут туристы, сами притягивают туристов. Люди путешествуют во всех направлениях. Не только жители метрополии музеефицируют провинцию, но и она превращает метрополию в монумент. То же можно сказать и о неевропейцах, которые наводняют Европу не только как гастарбайтеры, но и как туристы.

Эта гомогенизация пространства существенно меняет соотношение музея и туризма. Не только мы превращаем чужое в монумент, но и чужие тоже музеефицируют нас. Боюсь, что современные посетители музеев и выставочных залов смотрят на картины и экспонаты глазами телезрителя. Они уже не слушают или не воспринимают комментариев экскурсовода. Сегодня люди хотят не познавать и учиться, не исследовать и открывать, а развлекаться.

Спорт

Одной из важнейших форм достижения единства становится уже не идеология, а, например, спорт. Марсово поле в Париже, олимпийский стадион в Афинах и их наследники — театр в Байрете, Красная площадь в Москве, современные олимпийские комплексы — все это архитектурное выражение сопротивления противостоянию децентрации. Мощный культурно-политический эффект достигался не рефлексией, а мобилизацией людей путем инсценировки борьбы и победы. В эпоху модерна искусство социального синтеза достигло наивысшего расцвета. Единодушие и энтузиазм стали продуктом специальной организации. Современные режиссеры консенсуса опираются на объединяющее и цементирующее воздействие зрелищ и музыки. Не случайно сегодня разного рода шоу тоже происходят на стадионах. Этот «фонотопический» синтез достигается в форме общего энтузиазма, возникающего в процессе слияния индивидов в целое. Здесь происходит синтез организации и психотехники. Во время олимпийских игр эффект возбуждения приобретает планетарный характер.

Цивилизация и традиция

Сегодня стали говорить о «цивилизованном обществе». Разработка этого проекта, нацеленного на «длинную историю», предполагает исследование влияния образов, музыки, дизайна — той среды, в которой мы живем, методами визуальной антропологии. Изменение форм труда, рост сферы развлечений, осознание значимости заботы о подрастающих поколениях, инвестиции в детство — все это также требует нового философского осмысления.

Психоистория индустриального и постиндустриального общества развивается от пуританского отношения к труду до либеральной свободы ориентирования в форме кредита, шопинга, спорта, свободного предпринимательства. Однако именно в условиях «общества благоденствия» обостряется проблема одиночества, наблюдается распад семьи и, как следствие, снижение рождаемости. Поэтому задача философской антропологии состоит в том, чтобы в современном обществе восстановить арсенал прототехнологий формирования и воспитания людей. Существует набор антропологических констант и практик их формирования, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации.

Уже в самых начальных периодах антропогенеза незавершенного от природы существа культурные практики играли решающую роль. Использование первых орудий труда, охоты и войны, строительство жилищ, укрепленных поселений, освоение территорий и образование государств — все это имело важнейшие антропогенные последствия. Люди являются творцами и одновременно продуктами искусственной окружающей среды, которая называется культурой.

Такие символические институты, как язык, брак, системы родства, табу и обычаи, а также различные ритуалы образуют богатейший арсенал телесных и духовных практик, которые формируют необходимые для социума качества людей. Традиционные общества обычно упрекают в ксенофобии, забывая при этом о культуре гостеприимства. Человеческое взаимодей-

стве, основанное на обмене пищей и теплом, сопровождающееся душевной близостью, доверием, состраданием, является основополагающим опытом бытия в мире. Результаты исследования этих культурных практик полезны политикам, экономистам, а также тем, кто отвечает за конструирование искусственной окружающей среды, в которой живет современный человек.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Кто из философов прошлого наиболее остро ставил проблему человека?
2. В чем отличие человека и животного, согласно философской антропологии?
3. Почему представители философской антропологии критиковали биологический подход к определению человека?
4. Как М. Шелер раскрывал содержание основных понятий философской антропологии — душа, тело, окружающая среда, культура?
5. Приведите особенности культурной антропологии Г.-П. Дюрра. Как он критикует концепцию Н. Элиаса?
6. Какими культурными «технологиями» П. Слотердаек дополнял биологические механизмы антропогенеза?

Аналитические вопросы и задания

1. В чем особенности понимания человека у М. Шелера, М. Хайдеггера, М. Фуко, Ж. Бодрийяра и П. Слотердайка?
2. Покажите различия между философскими и культурно-историческими вариантами общей теории человека.
3. Каким образом взаимосвязаны биологические и социокультурные механизмы формирования человека?
4. Правы ли М. Хайдеггер, М. Фуко, Ж. Бодрийяр в своей критике гуманизма, насколько эффективна мораль в воспитании человека?

Творческие вопросы и задания

1. Установите связь и различие между определениями специфики человеческого бытия у М. Хайдеггера и М. Шелера. Как Хайдеггер критиковал Шелера, и являются ли его доводы, с вашей точки зрения, убедительными?
2. Почему и под влиянием каких изменений современные философы стали изучать повседневную жизнь? Согласны ли вы, что мода, шопинг, дизайн тоже формируют человека?
3. Насколько убедительными являются аргументы Р. Жиррара о пользе насилия? Можно ли в принципе определить его необходимые для воспитания человека дозы?
4. Можно ли согласиться с выводом П. Слотердайка о том, что современный человек вступил в эру благоденствия и озабочен не трудом, а поисками развлечений? Завершилась ли эпоха нужды или на место прежних форм угнетения пришли новые?

Литература

Вульф, К. Антропология: история, культура, философия / К. Вульф. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008.

Губин, В. Философская антропология / В. Губин, Е. Некрасова. — М., 2000.

Гуревич, П. С. Философия человека / П. С. Гуревич. — М. : ИФРАН, 1999—2001.

- Золотухина-Аболина, Е. В.* Философская антропология / Е. В. Золотухина-Аболина. — Ростов н/Д, 2006.
- Марков, Б. В.* Философская антропология / Б. В. Марков. — СПб., 2008.
- Марков, Б. В.* Человек в условиях современности / Б. В. Марков. — СПб., 2013.
- Смит, Р.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / Р. Смит. — М. : Канон+, 2014.
- Фуко, М.* Забота о себе / М. Фуко. — М., 1998.

Глава 7

ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- основные этапы эволюции философской герменевтики;
- основные понятия, принципы и законы герменевтики;
- основные тезисы дискуссий об универсальности герменевтики;
- основные идеи современной философской герменевтики;

уметь

- характеризовать понимание как специфическое явление;
- выявлять особенности современной философской герменевтики как стратегии интерпретации;

владеть

- первичными навыками грамматического и аллегорического истолкования текста;
 - навыком применения принципа историзма и техникой конструирования конгениальности;
 - навыком применения принципов герменевтического консонанса и техникой актуализации понимания.
-

Философская герменевтика как способ систематического размышления о специфике проблем понимания и интерпретации является одним из влиятельных направлений философии конца XX — начала XXI в.

Герменевтика (греч. *hermeneutikē*) возникает в античности как *искусство толкования* текстов и изначально нацелена на прояснение непонятных для интерпретатора культурных феноменов. Герменевтика имеет «прерывистую» историю — она актуализируется в ситуациях культурной динамики, ведущей к разлому или столкновению традиций. На всех этапах своего развития герменевтика обращена к адаптации значимых текстов культуры к новым историческим условиям.

Как вид *методического сознания* герменевтика возникает в научной традиции Нового времени. Именно тогда понятие «герменевтика» окончательно утверждается в качестве названия отдельной дисциплины. В 1654 г. его вводит немецкий протестантский теолог **Иоганн Конрад Даннхауэр** (1603—1666) в работе «Священная герменевтика, или О методе истолкования Священного Писания».

В XX в. герменевтика становится *философской*, т.е. принципиально выходит за пределы проблемы метода «правильного» истолкования и эксплицирует трансцендентальные элементы познания, не поддающиеся методическому постижению, но внутренне присущие всякому опыту.

Тем не менее современная философская герменевтика несет в себе живую традицию герменевтического поиска, поэтому постановка проблем в ней остается непонятной без учета предшествующей традиции.

7.1. Предыстория философской герменевтики

Герменевтика в античности: проблема аллегорической интерпретации

Движущей силой развития герменевтики в античности является «напряжение» между *грамматической* и *аллегорической* интерпретациями — двумя принципиально различными способами истолкования мифологических текстов, утративших свою легитимацию в классическую эпоху. Грамматическое истолкование, переформулировав, сохраняет буквальный смысл мифологического текста, аллегорическое — придает ему новый (переносный, фигуральный) смысл в контексте рационального мышления. Так, рассказ о рождении Афины из головы Зевса аллегорически интерпретируется как повествование о возникновении военной стратегии и мудрости.

Процедуры аллегорического истолкования (аллегорезы) расширяются **Филоном Александрийским** (ок. 50—25 до н.э.), применяющим их для прочтения текстов Ветхого Завета. Для описания соотношения буквального и аллегорического смыслов он использует метафору «тела» и «души» текста. Все, что интерпретатору кажется неприемлемым, логически противоречивым либо странным, нужно подвергать аллегорезе, т.е. «изыскивать» душу в теле текста.

Средневековая христианская экзегетика: проблема множественной интерпретации

В средневековой традиции истолкования Священного Писания (*экзегетике*) процедуры аллегорической интерпретации видоизменяются. Содержание Ветхого Завета, которое оценивается как безусловно истинное, нуждается в христологическом переосмыслении.

Одним из первых нормативных экзегетических сочинений становится четвертая книга «О началах» **Оригена** (ок. 185—253). Дополняя метафору Филона, Ориген вводит различие тела (сома), души (псюхе) и духа (пневмы) текста и применяет принцип *тройного истолкования*. Соматическое, или буквальное, истолкование предназначено для «простых» людей, «душа» Писания открывается тем, кто продвинулся в вере, и только для совершенных вскрывается его спиритуальный (духовный) смысл, выявляющий предельные тайны божественной мудрости, скрытые в буквах.

В третьей книге «О христианском учении» **Августин** (354—430), исходя из идеи принципиальной понятности Библии для верующего, сужает применение аллегорезы до толкования темных мест Св. Писания. Утверждением о том, что места с «неясным» смыслом должны истолковываться путем сравнения со сходными с ними «ясными» местами, Августин закладывает основания того, что на последующих этапах развития герменевтики эксплицируется как *принцип контекста*. Говоря об уместности применения аллегорезы, Августин подчеркивает необходимость для веру-

ющего обладать особыми знаниями и качествами. Для того чтобы понять, имеет ли фрагмент фигуральный смысл, читателю необходимо иметь то, что позднее обозначается как языковая, предметная, историческая компетенции, т.е. *техническая сторона толкования*, а также обладать особой *психологической установкой*. Описывая эту установку, Августин отсылает к павлианской триаде «веры, надежды, любви» (1-Кор. 13:13), которыми должен быть исполнен интерпретатор-христианин. Кроме того, в трактате «О Троице» Августин обосновывает еще одно положение, важное для последующего развития герменевтики, — идею о неполной выразимости внутреннего логоса, внутреннего слова (*verbum interius*). Не все, что есть в душе, можно сказать, не все можно выразить до конца.

Несмотря на авторитетность фигуры Августина для христианской мысли, средневековая экзегеза не воспринимает его идеи в полной мере. Средневековые теологи идут по пути утверждения многократности смыслов. Так, **Иоанн Кассиан** (ок. 360—435) предлагает *четвероякое истолкование* Писания — представление о том, что Писание содержит четыре смысла: буквальный (соматический или исторический), аллегорический (эксплицирующий содержание веры), моральный (отыскиваемый «на пользу» и для поучения), анагогический (указывающий на глубину тайны откровения). Образ Иерусалима, к примеру, может исторически толковаться как название реально существующего города, аллегорически — как отсылка к Церкви или сообществу верующих, тропологически — как указание на душу верующего, анагогически — как обозначение града Божиего на небесах. Францисканский схоласт **Бонавентура** (Джованни Фиданца, ок. 1218—1274), добавляя символический, синекдохический¹ и гиперболический смыслы, говорит о *семикратном истолковании*.

Протестантская герменевтика: поиски единственной истины

В XVII в. герменевтика приобретает особую востребованность, что вызвано актуализацией проблемы понимания Библии протестантами.

Введением принципов *sola fide* («только верою»²), *sola gratia* («только благодать»³) и *sola scriptura* («только Писание») **Мартин Лютер** (1483—1546) отвергает не только догмат о необходимости посредничества церкви на путях спасения человеком своей души, но и возможность для верующего какой-либо идущей извне помощи для чтения Св. Писания. Возникает необходимость выработать свод правил, который облегчит поиски единственной библейской истины, выступая в оппозиции к католическим представлениям о многократном смысле.

Протестантские теологи обращаются к идеям Августина о значимости контекста и особых навыков читателя для истолкования Священных книг.

Филипп Меланхтон (1497—1560) подчеркивает тот факт, что сами книги Св. Писания созданы по правилам риторики. Следовательно, знание этих правил необходимо для их правильного истолкования.

¹ Синекдоха — стилистический прием наименования части вместо целого.

² Гал. 3:11 «Праведный верою жив будет».

³ Еф. 2:8 «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар».

Значительна роль в становлении протестантской герменевтики труда **Маггиаса Флациуса Иллирийского** (1520—1575) «Ключ к Священному Писанию, или О языке Священных книг». По Флациусу, «темнота» мест Писания объясняется недостаточной языковой и грамматической подготовкой самого толкователя. Ссылаясь на Августина, он выдвигает требование грамматического и языкового сравнения «темных» и «ясных» мест и эксплицирует принцип контекста, указывая на необходимость понимать каждую частность из контекста целого, из цели текста, согласовав ее с остальными частями в строгом соответствии и отношении.

С развитием протестантизма герменевтика освобождается от теологических рамок. Тиражирование и широкое распространение печатной продукции в «эпоху Гутенберга» ведет к появлению сочинений о толковании, касающихся не только Св. Писания, но и других текстов. Искусство истолкования оформляется в самостоятельную дисциплину, складывается так называемый герменевтический триумvirат — выделяются относительно самостоятельные формы герменевтического знания: теологическая, юридическая и филологическая герменевтика, существующие до настоящего времени.

Всеобщая герменевтика Нового времени

Универсализация герменевтической проблематики происходит в европейской культуре в эпоху Нового времени. Научная революция и распространение метафор «книги Природы» и «мира как текста» приводят к тому, что понимание и умение интерпретировать становятся основой постижения реальности. Читать, толковать и понимать следует не только Библию и тексты античного наследия, но и весь мир в целом.

Иоганн Конрад Даннхауэр (1603—1666) не только закрепляет в научном дискурсе понятие «герменевтика», но и вводит в употребление представление о *всеобщей герменевтике*. В работе «Идея добросовестного переводчика» (1630) он определяет всеобщую герменевтику как *науку об интерпретации*, направленную на выявление истины в текстах различного рода. Для истинной интерпретации и устранения темных мест «добросовестному переводчику» необходимо обладать неподкупностью суждений, рассматривать каждую часть текста в свете предшествующих и последующих фрагментов, учитывать аналогии, основные идеи и цели текста, исправлять ошибки предшественников.

Особо следует остановиться на выдвигаемом Даннхауэром требовании знания языкового употребления автора текста. Это требование весьма характерно для Нового времени. Начавшаяся индивидуация современной культуры приводит к тому, что в процедуру понимания текстов вводится обращение к *фигуре автора*.

Романтическая герменевтика

Радикальный разрыв традиции, связанный с формированием новоевропейской культуры, осмысливается в рамках движения Романтизма (1789—1848). Утрата единой культурной нормативности приводит романтиков к *проблематизации непонимания*. Трудности понимания, во-первых, опре-

деляются ими как носящие неслучайный характер и принципиально связанные со сложностью поиска оснований понимания, а во-вторых, относятся уже не только к чтению текстов, но и к ситуациям межличностной коммуникации.

Фридрих Аст (1778–1841) усматривает проблематичность истолкования текста в его историческом характере. Правильное понимание возможно лишь в случае верного позиционирования текста или высказывания в рамках мировой истории. Для описания процессуальности такого понимания Аст использует метафору «герменевтического круга», говоря о движении от постижения целостности мирового духа, проявляющегося в исторической традиции, к частности индивидуального выражения.

Фридрих Шлейермахер (1768–1834), центральная фигура романтической герменевтики, в поисках оснований понимания обосновывает *принцип конгенитальности*. Шлейермахер утверждает, что для понимания текста и речи необходима *реконструкция первоначального замысла автора*. Необходимо понять душевное состояние автора, мир его идей и представлений. Это возможно на пути психологического перенесения, основанного на *дивинации* (непосредственном вчувствовании). Шлейермахер, тем не менее, описывает не только психологические процедуры истолкования, но и грамматические правила интерпретации. Он подчеркивает значение «компаративного понимания», выводящего общий смысл посредством операции «сравнения» из контекста высказывания при опоре на предметное, историческое и грамматическое знание. По Шлейермахеру, методы сравнения и дивинации являются взаимодополнительными.

Кроме того, для Шлейермахера понимание является принципиально незавершаемой деятельностью. Используя метафору «герменевтического круга», он уподобляет понимание движению по расширяющимся окружностям. Возвращение от целого к части и от частей к целому углубляет понимание, подчиняя его постоянному развитию.

7.2. Проблематизация герменевтики как методологии гуманитарного знания

В конце XIX в. в западноевропейской культуре возникает еще одна проблема, актуализирующая герменевтический подход. С середины XIX в. происходит сциентизация гуманитарного знания, его трансформация по естественнонаучному образцу. Гуманитарные науки оказываются одновременно и ориентированными на естественнонаучные паттерны, и отличными от них. Изначальная двойственность гуманитарного научного дискурса порождает в европейской мысли затруднения, связанные с демаркацией знания — разделением предметных полей и определением специфики методологии гуманитарных и естественных наук.

Вильгельм Дильтей (1833–1911) — немецкий историк герменевтики и представитель философии жизни — предпринимает попытку легитимации гуманитарного знания, выявляя присущую лишь ему «научность». Подчеркивая различие естественных и гуманитарных наук по предмету

и методу, он указывает на то, что естественные науки («науки о природе») занимаются *всеобщим*, гуманитарные науки («науки о духе») — *особенным* (отдельным, индивидуальным). Задача естественнонаучных исследований заключается в том, чтобы отвлечься от уникальности отдельных вещей и процессов и *объяснить* их как повторяющиеся случаи всеобщих естественных закономерностей. Задача гуманитарных наук — в том, чтобы *понять* индивидуальные, исторически выраженные образования, процессы и свидетельства из их смыслового контекста. Следовательно, именно герменевтика должна стать методологией гуманитарного познания, обеспечивая понимание зафиксированных жизненных проявлений.

Таким образом, Дильтей расширяет предмет герменевтики до всего социального и культурного мира, описывая последний как «непрерывный поток жизни», объективирующийся, с одной стороны, в различного рода «культурных системах» (хозяйстве, праве, религии, искусстве и науке), с другой стороны — во «внешней организации общества» (семье, общине, церкви, государстве). Герменевтика, следовательно, должна заниматься всем тем, что человеческий дух выражает («манифестирует») независимо от конкретных форм выражения. Речь может идти не только о текстах, картинах, зданиях, но и о человеческом поведении и поступках. Безразлична для герменевтики и конкретная принадлежность манифестаций к определенным областям культуры (например, к искусству, науке или религии). Герменевтика может и должна заниматься любыми исторически сформированными сферами культуры.

Идеи Дильтея получили развитие в работах итальянского историка права и теоретика герменевтики XX в. **Эмилио Бетти** (1890—1968). Опираясь на выделение правил и методов, предпринятое Ф. Шлейермахером, Бетти разрабатывает версию герменевтики, опирающуюся на строгий научный подход. Его усилия направлены на разработку *всеобщей теории интерпретации*, выявление общей гносеологической структуры, лежащей в основе всех форм научного истолкования.

Наиболее значимым теоретическим достижением Бетти считается тематизация *герменевтических законов*, которые он назвал *канонами*. Бетти сводит множество правил и принципов, разработанных на протяжении всей истории герменевтики, к четырем канонам: 1) «канону герменевтической автономии»; 2) «канону герменевтической целостности»; 3) «канону актуальности понимания»; 4) «канону герменевтического консонанса».

Каноны автономии и целостности описывают структуру герменевтического процесса со стороны объекта, каноны актуальности понимания и герменевтического консонанса — со стороны субъекта.

Канон герменевтической автономии подчеркивает наличие в герменевтическом объекте собственного смысла, независимого от воли интерпретатора. С одной стороны, канон требует соблюдения автономии текста, с другой — налагает запрет на произвольную интерпретацию того, что выражено автором.

Канон герменевтической целостности направлен на представление объекта единым целым, части которого связаны между собой. Он требует соблюдения процедур, способствующих пониманию исходного текста —

знания культурного, социального, политического, идеологического, психологического контекстов, а также знакомства с историей творчества автора, историей произведения, историей жанра, к которому относится данное произведение, особенностями авторского стиля и трансформацией этого стиля. Именно поэтому канон герменевтической целостности и может быть назван *законом контекста*. Принцип герменевтического круга, т.е. соотношения части и целого, выступает как следствие данного канона. Кроме того, и сам интерпретатор должен «подчиняться» этому канону, поскольку является частью, фрагментом некоей целостности.

Канон актуальности понимания акцентирует субъективную значимость понимаемого. Интерпретатор актуализирует смысл интерпретируемого текста лишь посредством собственных усилий, а актуализацию текста осуществляет применительно к собственной исследовательской ситуации.

Канон герменевтического консонанса отмечает необходимость для интерпретатора обладать соразмерной автору интеллектуальной мощью. Канон предписывает различного рода эмпатические процедуры, например перенесение или транспозицию, с целью достижения конгениальности.

Версия Бетти, который, как и его предшественник В. Дильтей, был сторонником сциентизма, остается в рамках методологического подхода к герменевтике, в отличие от герменевтической версии его современников и оппонентов М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, создателей *философской герменевтики*.

7.3. Философская герменевтика

Герменевтика фактичности Мартина Хайдеггера

Мартин Хайдеггер (1889–1976) выступает как радикальный новатор в области герменевтического дискурса. Отказываясь от классической ориентации на идеал филологической и исторической учености в выявлении сути понимания, он продолжает намеченную, но не реализованную В. Дильтеем универсализацию герменевтики, обращая последнюю не только ко всему миру социума и культуры, но к теоретически непостижимой фактичности реальной жизни.

Целью понимания Хайдеггер объявляет не теоретическое понимание текстов (даже в самом широком смысле, как текстов культуры), а *формирование особого отношения к миру* — компетентного общения с людьми и обращения с вещами. Этот подход основан на понимании человека как существа, которое должно не просто «быть», но *экзистировать*, т.е. быть действенным и реализовывать себя. Реализация осуществляется как определенное понимание, открывающее действительность в целом.

Разработке специфически человеческого понимания как формы существования посвящены ранние работы Хайдеггера. В них он развивает так называемую герменевтику фактичности, в рамках которой анализирует коррелятивные отношения индивида и среды.

Исходный пункт хайдеггеровского анализа образует понятие фактического жизненного опыта. Содержание опыта нельзя отделить от самого

человека, сталкивающегося с реальностью не как теоретизирующий субъект, а как живое существо с практически-ангажированным отношением к миру. Подобное отношение делает необычайно значимым сам мир, препятствующий или способствующий самореализации человека. Смысл, придаваемый миру, является, следовательно, не идеальной сущностью, не следствием разворачивания теоретических установок, но символическим выражением контекста обычной человеческой жизни. Контекст обладает фактической стороной, поскольку человек преднаходит себя в фактичности и сложным образом вплетен в нее происхождением, воспитанием и средой.

Однако нет фактичности самой по себе, в качестве фактичности она выступает только в интерпретациях. Говоря о «герменевтике фактичности», Хайдеггер стремится выявить изначальные структуры, с помощью которых можно охарактеризовать первичное практически-жизненное отношение к реальности. Герменевтична сама жизненная практика, а не только ее понятийная реконструкция. Фактичность возникает как коррелят жизненных интересов и руководимых интересами интерпретаций. Следовательно, то, что человек считает жизненными фактами, равным образом «открывается» и «изобретается» им самим.

Таким образом, по Хайдеггеру, человек не знакомится с миром нейтрально-когнитивно, чтобы потом, на втором шаге, «поразмислить» о его значимости. Факты существуют для него только как указующие на жизненные интересы и *поэтому* значимые. Люди от рождения герменевты, и основной модус их бытия-в-мире есть понимание.

Такой постановкой вопроса Хайдеггер радикально переопределяет герменевтическое, смещая акцент с эксплицитных и рефлексивных интерпретаций на практико-имплицитное понимание в качестве экзистенциала. Философскими следствиями этого нового герменевтического подхода становится выявление роли языка и — тесно с ним связанное — толкование человеческой самости.

Хайдеггер полемизирует с пониманием языка как репрезентации положения вещей. Развивая вслед за Дильтеем герменевтический аспект образования манифестаций, он говорит о том, что в манифестациях опосредуется отношение человека к себе и миру, артикулируется значимость поведенческих ситуаций. Символические манифестации надолго закрепляют действия человека, тем самым вводя их в *самоинтерпретацию* действующего. Осмысляя действия, человек осмысляет себя как *того, кто понимает* ситуацию определенным образом и определенным образом ее воспринимает.

Универсальная герменевтика Ганса-Георга Гадамера

Ученик М. Хайдеггера **Ганс-Георг Гадамер** (1900—2002) развивает представление о понимании не как о методическом понятии, но как о способе, в котором мир изначально открывает себя человеку. В свете этого подхода Гадамер рецепирует, переосмысляет и описывает предшествующую герменевтическую традицию.

В своей программной работе «Истина и метод: основы философской герменевтики» (1960) Гадамер выступает против эпистемологического сужения как понятия *истины*, так и понятия *метода*. Не стремясь, в отли-

чие от своих предшественников, разработать учение о методе, с помощью которого возможно добиться единственно истинного толкования, Гадамер указывает на изначальные условия возможности человеческого взаимопонимания и понимания текстов. Существует истина понимания, которая не подчиняется объективирующей методике естественных наук, утверждает Гадамер. Истина процессуальна и событийна, и понимание «причастно» этому событию.

Научная объективность призывает отказаться от того, что важно для познающего человека: от его конкретной жизненной действительности. Объективность предполагает существование чистого субъекта, свободного от всех суждений и предрассудков («предсуждений») своего времени и своей традиции. Но такой субъект не может быть живым, не может быть агентом действий и поступков, не может находиться в непрерывности активной жизни. Реальный человек не является изолированным и вневременным для своего объекта, но всегда связан с ним. Он способен к пониманию истины лишь тогда, когда имеет к ней предметный интерес. Он движется к пониманию объекта, отталкиваясь от собственного герменевтического опыта, перемещая объект в свой собственный «духовный горизонт». Понимание процессуально и в том смысле, что выступает как присвоение, овладение актуальным для познающего содержанием.

Вопреки распространенным оценкам его работы как антисциентистской, в «Истине и методе» Гадамер, однако, не выступает против научной методологии как таковой, но говорит о специфике форм опыта, не «поддающихся» научной верификации, а именно — об опыте искусства, опыте истории и опыте языка. Все это формы опыта, выходящие за пределы методически организованных наук. Опыт искусства не может быть заменен наукой об искусстве, живой опыт истории — наукой об истории, разумное общение друг с другом — наукой о коммуникации. Согласно Гадамеру, понимание, полученное в «ненаучном» опыте, также обращено к истине, но истине, предполагающей экзистенциальное усилие. Вслед за Хайдеггером он подчеркивает: понимание действительности не является самодостаточным теоретическим достижением «освобожденного от действительности» субъекта, но событием, в которое понимающий заранее включен.

Тематизируя возможности опыта истины в области искусства, истории и языка, Гадамер обращается к значимой философской проблематике XVIII, XIX и XX вв. Эстетическая проблематика анализируется им как ключевая для XVIII в., проблема историзма — как центральная для XIX в., проблема лингвистического сознания — как важнейшая для современного ему философствования.

Опираясь на обширный опыт лингвистической философии XX в., Гадамер фиксирует так называемый онтологический поворот герменевтики, характеризуя язык как онтологическое основание человеческого опыта. Язык есть нечто большее, чем изолированное сознание, — в языке открывается мир в целом. Все, доступное пониманию человека, весь человеческий мир определяется целокупностью языка. Язык, предшествуя всякой предметности, образует и горизонт, охватывающий все, что может стать предметом понимания. *Понимание само по себе* является языковым процессом.

В статье 1966 г. «Универсальность герменевтической проблемы» Гадамер, актуализируя свой анализ, обращается к еще одному значимому культурному феномену XX в., на его глазах становящемуся важной темой философствования, — к феномену техники. Развитие техники и происходящая под влиянием новых технологий трансформация повседневности изменяют роль науки и отношение к ней, задавая перспективы нового герменевтического видения науки, техники и повседневности и заново обращая герменевтику к «языковому строению мира».

Таким образом, универсальность герменевтики, по Гадамеру, заключается не только в «языковости» мира, но и в экстенсивном увеличении поля герменевтических исследований.

Кроме того, существует и некий вечный, трансвременный момент, характеризующий язык, который, по Гадамеру, всегда будет делать герменевтическое толкование востребованными: это разрыв между «внешним» и «внутренним» словом. Обращаясь к августиновскому понятию «внутреннего слова», Гадамер указывает на фундаментальное для его философии положение: ни одно слово не может передать внутреннего стремления души. Нельзя принимать слово или знак за окончательную фиксацию смысла. Слово — лишь указание, намек. Существует внутреннее слово как внутренний диалог человека с самим собой, питаемый языком. И только воспоминание о внутреннем слове дает возможность видеть живость и насыщенность языка, зависимость диалога от заданного слова, которым «высказывается» смысл, не растворяющийся в знаках.

В принципиальной метафоричности, неточности человеческого языка Гадамер видит и позитивную сторону. «Зазор» между внутренним и «внешним» словом — это плодотворное для языка обстоятельство, позволяющее избегать окончательности в выражении, дающее простор для внутреннего диалога и диалога с другим. Более того, исторические языки с их метафорическим богатством, соответствуя сущностной неточности человеческого познания, бесконечно расширяют представление о мире.

Утверждая процессуальный характер понимания и настаивая на том, что понимающий идет к пониманию через диалог с другим, Гадамер изменяет направленность герменевтических процедур, обеспечивающих понимание. Если классическая герменевтика в связке «автор — текст — читатель» акцентирует внимание на отношениях автора и текста, предполагая, что можно добиться адекватного понимания последнего, реконструировав первоначальный процесс его создания, философская герменевтика центрируется на позиции интерпретатора, достигающего понимания посредством актуализации заложенного в тексте смысла. Философская герменевтика вопрошает не о происхождении, а о восприятии произведения (текста, события) в соответствующей — т.е. понимающей — современности.

Герменевтический проект Поля Рикёра

Оригинальную версию философской герменевтики представляет **Поль Рикёр** (1913—2005), считающийся, наряду с М. Хайдеггером и Г.-Г. Гадамером, ведущим представителем этого направления в XX в.

Специфика герменевтического проекта Рикёра заключается в сочетании его основных тем, всегда так или иначе связанных с проблематикой философской антропологии, и методологии феноменологического анализа.

Рикёр следует за историческим развитием самого феноменологического метода как в ретроспективном, так и в проспективном направлении. Отталкиваясь от экзистенциализма как от сферы приложения феноменологического метода, он движется к его истокам, т.е. к философии Гуссерля, обращаясь затем к герменевтике (как в светском, так и в экзегетическом вариантах) в качестве альтернативной области применения феноменологической методологии. Кроме того, Рикёр пытается увязать теории интерпретации, предлагаемые феноменологией и герменевтикой, со структурализмом и постструктурализмом. Фокусируясь на языке и истолковании смысла, он подчеркивает, что фрейдистская, неомарксистская (критическая) и другие интерпретативные традиции вовлекают в понимание и толкование диалектику как негативных, так и позитивных предположений и ожиданий.

Одна из самых значимых тем философии Рикёра — проблема возможности само-понимания. Философ рассматривает рефлексивность как акт мышления, который постоянно возвращается вспять, чтобы «схватить» комплексный принцип собственной операции — субъекта или «я». Он подчеркивает ситуативный аспект человеческого знания, настаивая на роли тела в формировании человеческого отношения к себе и другим. Развивая эти идеи, он доказывает, что самость не есть «свободно плавающая» душа или сознание, которое, хотя и обитает в теле, представляет собой нечто существенно отличное от него. Для Рикёра тело является скорее интегральной частью самости, что предполагает значительную роль телесности в нашей способности понимать себя. Именно эти поиски само-сознания и личностный вопрос «кто я емь?» мотивируют Рикёра в его развитии герменевтического проекта.

Второй значимой темой Рикёра становится развитие теории метафоры и дискурса. Сосредотачиваясь на языке и интерпретации смысла, он доказывает, что сам язык несет в себе характеристики, обеспечивающие его творческое использование. Два важнейших способа, которые делают это возможным, — «изобретение» метафор и «производство» нарративов. В полемике со структуралистским пониманием языка как системы Рикёр развивает идею о том, что дискурс «случается» как актуальное событие в специфический момент времени и всегда относится к говорящему, пишущему, слушающему или читающему человеку. Дискурс «протекает» между собеседниками и связан со всей целостностью мира, требующего описания, выражения и репрезентации.

Подчеркивание Рикёром интерпретативной формы понимания нуждается в рефлексии по поводу силы текстов, символов и мифов. Важной для понимания его позиции является следующая установка: смысл порождается, когда происходит столкновение буквальных утверждений на уровне предложения или когда человеческое время и действие оформлены как целое благодаря наррации. Тексты относятся к миру, но делают это опосре-

дованно — они выявляют различное видение мира в качестве приемлемого для читателя.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Перечислите основные исторические формы доромантической герменевтики.
2. Каких основных представителей герменевтики XIX в. вы знаете?
3. Дайте определение основных понятий герменевтики: буквальный и аллегорический смысл, контекст, внутреннее слово, герменевтический круг, дивинация, конгениальность, манифестация, герменевтическая автономия, герменевтическая целостность, герменевтический консонанс.
4. Раскройте содержание герменевтического канона Э. Бетти.
5. Каких основных представителей герменевтики XX в. вы знаете?

Аналитические вопросы и задания

1. Покажите различие между грамматическим и аллегорическим способами истолкования текста.
2. Что нового вносит романтизм в герменевтическую традицию?
3. В чем заключается эвристическое значение принципа герменевтического круга?
4. Чем обусловлена проблематизация герменевтики как методологии гуманитарного знания?
5. В чем заключается принципиальное различие между герменевтическим проектом В. Дильтея и философской герменевтикой?
6. В чем суть гадамеровской установки на событийный характер истины?

Творческие вопросы и задания

1. Можно ли согласиться с выводом М. Хайдеггера о конструируемости человеческой субъективности?
2. Согласны ли вы с хайдеггеровским утверждением о том, что люди от рождения герменевты?
3. Можно ли принять доводы Г.-Г. Гадамера о процессуальном характере понимания?
4. Как можно оспорить или подтвердить предположение П. Рикёра о том, что тело является интегральной частью самости? Аргументируйте свою позицию.

Литература

- Бетти, Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / Э. Бетти. — М. : Канон+ ; Реабилитация, 2011.
- Гадамер, Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. — М. : Искусство, 1991.
- Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер. — М. : Прогресс, 1988.
- Дильтей, В.* Собрание сочинений : в 6 т. / В. Дильтей. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. — Т. IV: Герменевтика и теория литературы.
- Рикёр, П.* Время и рассказ / П. Рикёр. — М. ; СПб. : Университетская книга, 1998. — Т. 1: Интрига и исторический рассказ.
- Рикёр, П.* Время и рассказ / П. Рикёр. — М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. — Т. 2: Конфигурация в вымышленном рассказе.
- Рикёр, П.* Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикёр. — М. : КАМІ ; Academia, 1995.

Рикёр, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикёр. — М. : Канон-Пресс-Ц ; Кучково поле, 2002.

Рикёр, П. Память, история, забвение / П. Рикёр. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004.

Рикёр, П. Путь признания. Три очерка / П. Рикёр. — М. : РОССПЭН, 2010.

Рикёр, П. Я-сам как другой / П. Рикёр. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008.

Шлейермахер, Ф. Герменевтика / Ф. Шлейермахер. — СПб. : Европейский Дом, 2004.

Глава 8

СОВРЕМЕННЫЙ МАРКСИЗМ: ОТ НЕОМАРКСИЗМА К ПОСТМАРКСИЗМУ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- основные философские взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса, значимость их идей для философии;
- основную и дополнительную литературу по современной марксистской философии, уметь ее анализировать и классифицировать;

уметь

- проводить сравнительный анализ неомарксистских и других философских концепций;
- давать самостоятельную оценку роли и значения основных марксистских школ в истории западноевропейской и мировой философской мысли;

владеть

- основным понятийно-категориальным аппаратом марксистской и неомарксистской философии;
 - навыками анализа особенностей разновидностей неомарксизма.
-

8.1. Марксистское наследие

Если марксизм в наши дни уже не является учением всего «революционного рабочего класса», вдохновителем борьбы за коммунизм, то буржуазные идеологи до сих пор не оставляют попыток его похоронить, умалить научную и нравственную ценность учения К. Маркса. Хотя современные мыслители Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр, П. Рикёр, Ж. Деррида, Ф. Джеймисон видят его актуальность и в XXI в. Неомарксизм отличается от «догматического» или «ортодоксального», свойственного большевизму и идеологии социалистического блока, и в своих модификациях в наши дни представляет разнородные теории, рефлексиирующие проблемы позднего капитализма.

Более чем полуторавековая история этого учения включает теорию, практику, систему мировоззренческих установок с разными идеологиями и мифологемами. Среди версий марксизма выделяют классический марксизм основоположников К. Маркса и Ф. Энгельса, теории их соратников, ленинскую интерпретацию марксизма, сталинский тоталитаризм, социал-демократические версии марксизма, концепции Франкфуртской школы, югославского «Праксиса», евромарксизм, троцкизм, маоизм, национальный марксизм азиатского и африканского толка, кубинский марксизм, фрейдомарксизм, аналитический, структуралистский, деконструктивистский и постмодернистский марксизм. Эти теории, как правило, представляют

национально-региональные версии строительства или трансформируемого, или посткапиталистического общества. После 1990-х гг. предубеждения против марксизма усилились, а посткоммунистические теории идейно разошлись с классическим марксизмом.

Заметим, что зарубежные историки философии не забывают марксизм в своих работах. Критический анализ его истории разнопланов, он включает и попытки разобраться в сути диалектического и исторического материализма, и непредвзятую критику, и своеобразные идентификации марксизма и его истоков с современными философскими школами. Так, «постмарксизм» пересматривает роль доктрины под влиянием феминизма, антиинституциональной экологии, этики ненасилия, идеологии национальных и сексуальных меньшинств и пр. В связи с изменением роли рабочего класса в общественных движениях, его гегемонии и понимания исторической необходимости «постмарксизм» раскрывает потерю иллюзий по отношению к марксизму, а не озабочен формированием концептуальных положений. Плюрализм и неолиберализм в социально-политических теориях сказывается и в марксистски ориентированных теориях, будь то Г. Маркузе, Э. Блох, Ю. Хабермас, Л. Альтюссер, Ж.-П. Сартр, М. Фуко, Ф. Джеймисон, Ж. Лакан, Ж. Деррида, С. Жижек и др. Знаменательно, что неизбежно признается важность экономической теории «Капитала» Маркса и указывается на прогнозы Маркса, которые грешат утопизмом и пророчествами, а понятия «производительная сила науки», «свободное время» как меры общественного богатства оказываются «символическими шифрами» развития общества.

Конечно, на теориях марксизма лежит отпечаток определенной социально-культурной эпохи, что говорит о необходимости их пересмотра. Но Маркс разработал теории формационного и цивилизационного анализа общества, показал тенденции общественного характера труда, превращение науки в производительную силу общества. У Маркса имеются некоторые заимствования у Ф. Фурье (учение о перемене труда, всесторонне и гармонично развитой личности), теорий Г. В. Ф. Гегеля, А. Смита, Д. Рикардо, К. Сен-Симона, Г. Бабёфа и др. В его теориях есть отдельные элементы позитивизма, религиозно-эсхатологические идеи и др. Марксизм соединяет неравноценные в научном отношении теории, между которыми отмечается концептуальная связь, не упраздняющая их значительной самостоятельности. В наследии Маркса были теории неверные, ошибочно отражающие действительность, и теории, пережившие время. Так, предсказания о мессианском назначении пролетариата оказались несостоятельными, как и ряд идеологем строительства социализма. Соединение Марксом научной теории и революционной практики в одном лице показало свою противоречивость. Из марксистского анализа выпали такие темы, как семья, сексуальность, гендерные проблемы, хотя Ф. Энгельс и прилагал усилия восполнить этот недостаток. Однако проблема осталась: есть ли связь между ликвидацией неравенства полов и построением бесклассового общества? По всей видимости, стоит переосмыслить социально-культурную модель «уравнивания свобод», т.е. средств уничтожения классового неравенства и неравенства между полами.

Исследователи марксизма отмечают, что на влиянии марксизма сказывается факт кризиса современной социально-философской теории. Экономистов не устраивает концепция «базиса и надстройки», гуманитарии обвиняют марксизм в потерянности человека в структурах общества, историки говорят о формальности «пятичленной» схемы формационного развития, политологи критикуют концепцию классов и т.д. Проблема, видимо, в том, что изменились движущие силы общественного процесса, ориентированного на будущее, и дело не в отмене марксистских «принципов», а в переводе их на новый уровень научного рассмотрения.

Марксистское наследие включает смысловые слои, которые требуют определения их ценности и перспектив развития. Среди основных: 1) общежитийские цели, таящиеся в структурах ценностей техногенной цивилизации; 2) идеи, детализирующие эти структуры для индустриального этапа развития общества; 3) предвидения и открытия, обозначающие выход за рамки ментальности техногенной культуры. Если первые два слоя локальны, то третий может играть важную роль в разыскании новых мировоззренческих установок. Сюда относятся марксовы методы анализа социоисторического процесса; представление им идеала будущего как интегрированного человечества, строящего свои взаимоотношения на главенстве общечеловеческих ценностей, заменяющих классовые приоритеты; видение природы как «неорганического тела человека»; такое развитие научно-технического прогресса, когда формирование человека становятся исходными целями технологического прогресса, когда совершается синтез наук о природе и наук об обществе в единую науку о человеке, и т.д.

Запад прошел три революции — промышленную, демократическую и революцию в образовании. В XX в. идеологи компартий капиталистических стран не оценили глубину совершающихся перемен в социуме, самообучение капитализма в новых условиях. Оперирование марксистскими догмами, «кардинальное» решение проблем не дало реального эффекта: теория и практика не совпали. Уже в конце 1940-х гг. югославские теоретики предлагают «критический марксизм», выработанный на основе юношеских работ Маркса (журнал «Праксис»); затем формируется альтернативный «гуманный марксизм» (журнал «Телос»). Это была критика советского марксизма с его практикой в Польше, Венгрии, Чехословакии. Кризисные тенденции в обществе (в Италии, Франции, китайский маоизм и т.д.) показали, что время догматического подхода к марксистской теории строительства нового общества закончилось.

Не остались в «долгу» и отечественные теоретики, которые в истоках марксизма усматривали причину краха эксперимента в России, а в современных условиях информационной революции, глобализации, становления наднациональной бюрократии и т.п. видят стимул для развития марксистской мысли. Правда, марксизм нередко отождествляется с его советской версией, а последняя видится некоей мягкой формой сталинского догматизма. Подобные скоропалительные выводы сталкиваются с ростом левых настроений и интересом к марксизму. Постсоветский марксизм будет развиваться в направлении углубления марксистской социальной теории, эффективного употребления диалектического метода к социальным про-

цессам, преодоления советских догматических установок, критики сциентизма советского марксизма, «натурализации» социальных феноменов, преодоления культурно-цивилизационного партикуляризма. «Догоняющий» характер экономического и социального развития, длительное сохранение сельской общины, преобладание коллективистских ценностей над индивидуализмом и т.д. — определяют то обстоятельство, что в России закономерно формируется идеология национального и культурного своеобразия, апологетика национальной исключительности и пр.

8.2. «Возрождение» марксизма со стороны его критиков

На этой волне требуется «возрождение» марксизма со стороны его критиков — Ж. Гароди, Й. Фишера, К. Косика, приверженцев «Праксиса». «Подлинный» марксизм характеризуется как «методология рассмотрения истории», как «методология исторической инициативы масс», не упоминая ни процессов диалектики в природе и обществе, ни теории революционной борьбы пролетариата, основанной на познании объективных законов общества. В трудах по теории диалектики не говорилось об условиях, в которых законы диалектики применимы, а декларировалась их универсальность. Неомарксисты, игнорируя научную суть марксистской философии, предлагают улучшить марксизм теориями С. Кьеркегора, З. Фрейда, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, П. Тейяра де Шардена и др.

В 1960-е гг. западноевропейские компартии озабочены разработкой национальных путей движения к социализму, а в 1970-е гг. — анализом сталинизма и созданием теории еврокоммунизма, который требовал сохранения гражданских свобод буржуазного общества, плюрализма демократии при многопартийности, видя постепенный переход к социализму через конституционный парламентаризм. Кризис марксизма французский марксист Л. Альтюссер характеризовал как предтечу коренных изменений в теории. И уже в 1980-х гг. выходят труды М. Корнфорта, Л. Сэва, А. Тозеля, К. Прева, Э. Хобсбаума, Г. Делла Вольпе и др., творчески развивающие теорию марксизма. Дело, видимо, в кризисе «плохо понятого» марксизма, заявляют они. Идеологический марксизм терпит крах, что ставит на повестку дня усиление теоретической строгости марксизма с ориентацией на работы А. Грамши, Л. Альтюссера и японской школы Козо Уно, «аналитических марксистов», Н. Пулантца, Л. Джеймонат, Э. Хобсбаума, как и анализа мировой марксистской теории и практики. Показательным выглядит предложение Ж. Деррида в работе «Призраки Маркса» создания союза интеллектуалов, или Нового Интернационала.

Разнородность «марксизмов» породила на Западе поиск «аутентичного» Маркса. Анализ взглядов «молодого» и «зрелого» Маркса, эволюции от философии к политэкономии и политике дал возможность согласовать марксизм с развитием исторического процесса и философской культуры. Была раскрыта важность «ранних» работ Маркса в его творческой деятельности, формировании диалектико-материалистического понимания природы и истории, в процессе борьбы с идеями младогегельянцев, анар-

хистов, «истинных» социалистов и т.д. Ю. Хабермас считал, что признание «истинного Маркса» в ранних произведениях требует переоценки его поздних работ в духе философии человека. С другой стороны, формой критики марксизма выступает сопоставление взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса. Неомарксисты считают, что Энгельс, вопреки Марксу, «выдумал» диалектику природы, что в итоге ввергло в механически созерцательное противоположение природы и общества, к одностороннему сенсуализму теории отражения. Т. Адорно, Ж.-П. Сартр, К. Поппер и др. заявили об отсутствии диалектики в вещах и природе, ибо Маркс говорил о диалектике как «методе исторического познания». Так диалектический материализм превратился в «позитивистскую онтологию», в пассивное созерцательное мировоззрение, игнорирующее практическую деятельность человека и т.д.¹

Одновременно идет экзистенциализация марксизма. В лекциях (1933—1939) **Александра Кожева** (род. 1902) и комментариях на перевод гегелевской «Феноменологии духа» Ж. Ипполитом Гегель представляется экзистенциалистом, натолкнувшим Маркса своей контроверзой господина и раба на идею классовых противоречий как движущей силы истории. Свое влияние на подобную трактовку оказали работы С. Кьеркегора, К. Ясперса, М. Хайдеггера. **Анри Лефевр** (1901—1991) стремился доказать, что в философии истории Маркса речь идет, по сути, об освобождении человека. В революционной практике возможно преодоление отчуждения человека, поэтому материализм Маркса — это гуманизм, ставивший человека в центр мира и не надеявшийся на влияние объективной материи на прогресс общества. После публикации «Экономико-философских рукописей» Маркса (1932) они стали центром дискуссии о философии истории марксизма.

Роже Гароди (1913—2012) предлагает «персоналистский марксизм», видя связь философии И. Фихте и К. Маркса, поскольку марксизм сочетал фихтеанский замысел человека-творца с социально-историческими условиями развития человека. Он говорит о коренной трансформации социума через творческое воображение в школе и культуре, религии и вере и т.д. Ж.-П. Сартр видел в человеке «практический проект», обреченного на свободу. Но «улучшатели» марксизма не касались экономических законов, политических механизмов современного капитализма, вопросов классовой борьбы и пр. В середине 1960-х гг. «новые левые» заявляют об интегрированности рабочего класса в общество капитала и акцентируют проблему *качества* освобождения человека, преодоления *отчуждения* наемных рабочих.

За этим видна трактовка *одномерного Маркса*, который якобы философские, политэкономические теории, будущее социализма и др. подчинял учениям о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. Подобное прочтение марксистской теории указывает на различные оценки теории и тактики марксизма. Так, Н. И. Бухарин отождествлял американского фермера и русского общинного крестьянина, а В. И. Ленин видел в рус-

¹ Fan Chang. The Scientificalization and Vulgarization of Marxism in the 20th Century: A Critical Analysis on K. Popper's Critique of Marxism // Open Journal of Philosophy. 2013. Vol. 3. № 4. P. 475—478.

ском крестьянине мелкого буржуа. Адаптация марксизма к новой исторической реальности требует и трансформации его учения без размывания его принципов. Так, учение впитывает национальные особенности бытия. Уже Э. Бернштейн заявляет о кардинальном изменении места пролетария в буржуазном обществе, превращающегося из паупера в гражданина общества на основе роста производительных сил и производительности труда, достижений в борьбе за улучшение условий труда и коренного изменения роли государственной власти в обществе. Как следствие, программа социалистического строительства в эпоху постиндустриальной цивилизации и сетевого общества требует переопределения, поскольку модели будущего должны покоиться на национальной культуре и традициях.

8.3. Кризис марксизма и его история

Кризис марксизма ставит важные вопросы: 1) остается ли верной сущность материалистического понимания истории и связанной с ним общеполитической теории в наши дни; 2) в какой мере не утрачивает свою значимость экономическая теория Маркса для позднекапиталистического общества и для социализма; 3) изменяется ли подход к учению Маркса о социализме как осознанию разнопланового опыта движения от общества частных собственников к обществу, основанному на коллективной собственности. Реакция на первый вопрос многозначна. «Капитал» К. Маркса — это конкретно-научное экономическое сочинение, раскрывающее сущность, теоретическую и методологическую ценность материалистического понимания истории. Потерпели крах выводы Маркса о гибели капитализма в результате нарастания характерных ему противоречий, как и теория строительства социализма на основе планомерного развивающегося общества. С другой стороны, общество подчиняется действию двух родов закона: закона материальной системы и закона, касающегося совокупности людей, их связей. И если капитализм выработал механизмы сохранения и постоянного развития системы, то ему не удалось *устранить экономические основы неравенства* в сфере социальной, политической и духовной¹. И, наконец, крах социалистической системы показал нежизнеспособность социализма волюнтаристского типа, не более. При этом надо вспомнить Энгельса, говорящего о том, что теория Маркса не доктрина на все времена, а метод, намечающий принципиальные моменты для исследования, и метод этого исследования.

Классическая политэкономия У. Петти, А. Смита и Д. Рикардо базируется на понятии *теории стоимости*. В рамках этого теоретического направления возникло учение К. Маркса об исторической миссии пролетариата, предполагавшего, что он положит конец институту частной собственности и откроет эру коммунистического общества. Однако вскоре формируется теория предельной полезности в работах австрийца

¹ Mathieu Dufour, Özgür Orhangazi. Capitalism, Crisis, and Class: The United States Economy after the 2008 Financial Crisis // Review of Radical Political Economics. 2014. Vol. 46 (4). P. 461–472.

Карла Менгера «Принципы политической экономии» (1871), англичанина У. С. Джевонса «Теория политической экономии» и француза Леона Вальраса «Элементы чистой политической экономии» (1874). В этих сочинениях рождается *неоклассическая экономия* и выдвигается закон убывающей предельной полезности¹. Их поддержали Е. Бём-Баверк, Ф. Визер, А. Маршалл и др. Трудовая теория стоимости объясняет содержание и величину стоимости товаров трудом, затраченным на их производство. Теория предельной полезности — ценностью товаров, их полезностью для человека². В XX в. перед капитализмом в результате роста его производительных сил и антагонистических противоречий возникли новые задачи, требующие своего решения: роста производства и потребления. Теории предложили Л. фон Мизес, Д. Кейнс, П. Самуэльсон, В. Леонтьев, Я. Тинберген, М. Фридмен и др. Так, Д. Кейнс показал, что наращивание инвестиций вместе со стимулированием потребления приводит к возможности избежать кризиса капитализма. Эти исследования убедили, что марксизму стоит дистанцироваться от неверных программ и установок и соотнести марксистскую теорию с экономической экспансией капиталистических стран при упрочении либеральной демократии, развития технoнауки и гуманитарных наук.

Этот процесс совмещения позитивизма, эволюционизма, неокантианства с целью улучшения марксизма проводили марксисты Второго Интернационала (1889—1917). Третий Интернационал (1919), признав победу большевизма, толкует К. Маркса через гегелевскую диалектику. **Эдуард Бернштейн** (1850—1932), редактор и издатель трудов Ф. Энгельса после его смерти, продемонстрировал, что прогнозы пролетаризации населения, классовых конфликтов, ускорения кризисов экономики и наступление краха капитализма не подтверждаются в реальности. Он критикует волюнтаризм в практике марксизма, не приемлет революции и диктатуры пролетариата, защищает демократию как «высшую школу компромиссов» и говорит об ошибочности марксистского толкования природы и роли государства. Последователи Бернштейна видели марксизм как общую теорию развития общества, соединимую с любой философской концепцией. Материализм, объективная диалектика, диалектика природы, объективные законы исторического процесса, свойственные марксизму, утверждают, что социализм — это этически обоснованный идеал. Австромарксисты (М. Адлер, К. Раннер, Р. Гильфердинг, О. Бауэр) также обосновывали социализм как ценность. О. Бауэр приравнивает коммунистическую идеологию к утопической иллюзии плебейской части революционной буржуазии, а М. Адлер полагал, что прогресс у марксистов принадлежит законам духа, наступающим при реализации справедливости, свободы и равенства.

¹ *Costas Panayotakis*. Theorizing Scarcity: Neoclassical Economics and its Critics // Review of Radical Political Economics. 2013. Vol. 45 (2). P. 183—200; *F. García-Quero, J. Ollero-Perán*. Is Neoclassical Economics Scientific Knowledge Detached from Ethics? A Kantian Answer, an Institutional Alternative // Review of Radical Political Economics. 2015. Vol. 47 (1). P. 56—69.

² *Erik K. Olsen*. Unproductive Activity and Endogenous Technological Change in a Marxian Model of Economic Reproduction and Growth // Review of Radical Political Economics. 2015. Vol. 47 (1). P. 34—55.

8.4. «Западный марксизм» и его сторонники

Попытки построить альтернативную традицию предпринимались начиная с 1920-х гг. Так называемый западный марксизм (понятие употребил в 1950-е гг. М. Мерло-Понти) формируется авторами Франкфуртской школы, итальянскими и французскими марксистами. Несомненно, первыми были работы Д. Лукача, К. Корша, В. Бенджамина и Э. Блоха. **Дьердь Лукач** (1885—1971), обученный в традициях И. Канта, В. Дильтея и Г. Зиммеля, поддерживал К. Маркса через М. Вебера и Г. В. Ф. Гегеля. Он развивал интерпретацию марксизма в разногласии с диалектическим материализмом. В работе «История и классовое сознание» (1923) он утверждает, что марксизм ценен как метод, способствующий познанию истории, интерпретирует марксизм как теорию отчуждения, говорит о диалектике базиса и надстройки. Только практическое сознание класса пролетариата, уразумевшего себя как предмет тотальности социального, может преобразовать теорию практики в практическую теорию и в действии показать выход из постоянных кризисов. Среди его учеников известен Люсьен Гольдман, посвятивший свое творчество анализу французской литературы на базе подходов Д. Лукача и структурализма Ж. Пиаже.

Ближе по духу и озабоченности был современник Лукача и друг **Карл Корш** (1886—1961). Ведущая фигура в сильной немецкой компартии 1920-х гг., он занял левую позицию, сильно настроенную против большевизации Коммунистического Интернационала. Его самая влиятельная работа «Марксизм и философия» (1923, 1930, 1966) побудила к нему враждебность, и его выгнали из партии. В 1936 г. он надолго эмигрировал в США. По его мнению, марксизм в значительной степени проигнорировал философию, а материалистическая концепция истории и общества были предназначены, чтобы заменить классическую немецкую философию. Но восстановление философии было ретроградным, что сказалось на отрицании им гносеологической теории отражения Ленина как «примитивные, дотрансцендентальные и додиалектические представления об отношении сознания и бытия». Диктатуру пролетариата он считал диктатурой партийной верхушки над пролетариатом. Корш полагал, что материалистическую диалектику можно использовать только в решении конкретных противоречий между капиталом и пролетариатом и в период замены капиталистического общества бесклассовым коммунистическим. В работе «Карл Маркс» (1938) марксизм характеризуется как форма преимущественно «эмпирического исследования» общества и его экономического анализа. По его мнению, материализм следует трем методологическим принципам — спецификации, изменения и критики. К. Корш призывал «покончить с монопольной претензией марксизма на революционную инициативу, на теоретическое и практическое руководство рабочим движением».

Вальтер Беньямин (1892—1940), как критик и историк культуры, а не философ, выражал революционный марксистский подход в критических эссе, по духу близких Франкфуртской школе. Его работы о Б. Брехте, с кем он был дружен, и Ш. Бодлере и поздние философские эссе привлекли внимание только в 1970-х гг. Как несистематический мыслитель, он считал

образы, афоризмы и аллегории мощным средством влияния на развитие истории путем создания взрывного эффекта социальных сил, что и было выражено в его принципе — «пессимизма интеллекта, оптимизма желания».

Западноевропейские интеллектуалы, оказавшись между молотом фашизма и наковальней марксизма-ленинизма, не были оптимистами по поводу развития марксизма, хотя **Эрнст Блох** (1885—1977) ясно сформулировал его в философии надежды. Он развивал синкретическую философию, в которой марксистские элементы боролись с религиозной мистикой, а классическая немецкая философия соединялась с З. Фрейдом, экзистенциализмом М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. Выражаясь афористично в своем гуманистическом вдохновении, он утверждает, что характер человека закаляется, живя и работая для будущей цели, которая в процессе реализует одну из многих потенциальных форм существования. Задача создания утопии — главная в человеческом существовании, побуждая скрытые возможности настоящего в воображении и эмоциях. Постоянно возобновляемый двигатель этого — принцип надежды, который побуждает деятельность человека в самом высоком выражении в марксистском проекте конкретной утопии, которая сравнима с царством небесным. Только действующий и познающий человек может построить из мобильных конструкций дом и родину, царство человека. Его надежда взаимосвязана с религией, но его эсхатология — земного плана.

«Левые» течения (А. Паннекук, К. Корш и др.) предприняли пересмотр марксизма с позиции «реактуализации» в марксистской теории «гегелевского момента». В Италии, Франции, Испании на основе анархистской идеологии, идущей от П. Прудона, М. А. Бакунина и Ж. Сореля, также возникли всякого рода группировки, претендовавшие на развитие марксизма посредством опоры на неогегельянские философские построения.

8.5. Франкфуртская школа

Критическая теория Франкфуртской школы отчасти напоминала взгляды Д. Лукача на марксизм, видела в науке силу, участвующую в формировании социальных условий, и на таком основании критиковала позитивистскую веру в абсолютную объективную науку. Франкфуртцы представили на обсуждение идеи абстрактного гуманизма, технической рациональности, негативной диалектики и т.д. Объявив себя подлинными наследниками исторического материализма К. Маркса, они заявили о необходимости в «новых социальных условиях» дать «новую» интерпретацию Маркса, разработать «новую» марксистскую теорию общества. Они посчитали «традиционную теорию» общества, основанную на философском материализме, на естествознании, позитивистски ориентированной. Это дает им основание отказа от признания каких-либо объективных закономерностей развития общества и ведет к субъективистско-антропологической переработке марксистских социологических категорий. Развитие «технологической рациональности» оборачивается зависимостью человека от «технологического универсума», а технология превращается в новую форму социального порабощения.

Макс Хоркхаймер (1895—1973) полагал, что логика развития индустриального общества подменила плановый принцип прибылью, рациональность стала сутью этого общества, так что и коммунизм, и капитализм — заурядные версии авторитарного государства. Исследуя историческую логику развития цивилизации Запада, он приходит к выводу, что эмансипация человека может привести к варварству. Инструментальный разум неотделим от природы, но господствует над ней и делает человека инструментом, философия индустриального общества становится философией расчетливого разума. На этом фоне несостоятельны объективистские философии, масскульт принуждает к неадекватному образу жизни, «производительность» соразмеряется с пользой, и разум оказывается в неподлинном бытии. В работе «Ностальгия по совершенно Иному» (1961) Хоркхаймер говорит, что положение пролетариата в обществе улучшается и без революции, что бытует солидарность и непролетарская, что наша конечность никак не соотносится с существованием Бога, а теология больше выражает ностальгию по справедливости, так что у философа нет больше задачи, чем критика существующих порядков бездушной социальной организации.

Герберт Маркузе (1898—1979) с первых работ пересматривает марксизм с позиций экзистенциализма М. Хайдеггера. По его мнению, гуманизм К. Маркса аутентично изложен в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», а в «Капитале» он отодвинут на второй план. Таким образом, подлинно марксистская теория и практика социализма проясняется через обращение к ранним произведениям Маркса. Апелляция к «молодому Марксу» позволяет Г. Маркузе пренебрегать реальными классовыми противоречиями, классовой борьбой, подменяя их абстрактно-антропологическими противоречиями между сущностью и существованием человека. В экзистенциалистском духе он искажает понимание Марксом отчуждения, интерпретирует его как всечеловеческий, антропологический феномен и выводит из него «катастрофу человека», которая перед лицом экономической и политической власти требует радикальной, первично-антропологической, психобиологической революции.

Маркузе утверждал, что цивилизация подавила человеческие инстинкты («Эрос и цивилизация», 1955): превратила принцип удовольствия в принцип реальности, инстинкты сделала формой психического аппарата цивилизации. Всевластие науки и техники надлежит модифицировать посредством бунта и «раскрепощения чувственности». Его «Одномерный человек» (1964) представляет человека в тоталитарном обществе, в котором технический универсум превращается в политический универсум. Современный капитализм уже не нуждается в идеологии, доминирующей над материальным производством, а становится новой и эффективной идеологией и политикой. Поздний капитализм поменял структуру и функции классов, а пролетариат интегрирован в систему монолитного порядка подавления и конформизма. Развитие производительных сил стало инволюцией, а демократия прикрывает *господство терпимости*, становится гибким орудием манипулирования масс.

Наследник франкфуртцев **Юрген Хабермас** (род. 1929) работал с Э. Ротхакером, М. Хоркхаймером, Т. Адорно и В. Абендротом. Круг теорий, синтезированных в его работах, чрезвычайно обширен. Влияние Маркса

и марксизма сказалось на обращении к теориям Франкфуртской школы. Будучи «бескомпромиссным ревизионистом», он отстаивает свою позицию, полагая, что философия должна рефлексировать над политическими процессами. Рассматривая факторы антропогенеза Маркса, он полагает, что им гиперболизировано значение труда и недостаточно оценена роль языка и моральных установок, которые окончательно выделяют человека из животных. Главенство экономики не дает полного объяснения прогресса общества. На этом основании он считает, что способ производства выглядит иным образом: каждый тип общества руководствуется свойственным ему комплексом институтов.

Согласно Хабермасу, преобладающими чертами современного общества является «логика развития» человеческого разума, преимущество инструментального знания и технократического мышления. Прогрессирующий рационализм социальных решений и электронные технологии показывают ограниченность социально-экономических, классовых установок марксизма в осознании общества. Современные проблемы можно разрешить, лишь соединив теории социального действия и социальной структуры. При этом он сводит действие к взаимодействию, которое представляет как эквивалент «коммуникативного действия», и, не устанавливая границ эволюционных изменений, сводит сферу политики к обыкновенным коммуникативным связям, что воспроизводит схему структурных функционалистов при размежевании системной и социальной интеграций. Хабермас отстаивает умеренно либеральные позиции в теории эволюции общества, проводя анализ капитализма как осторожную критику патологий общества, излечение которого отдается «коммуникативному разуму», безудержно расширяющему сферу демократизации общества.

Как видно, мыслители марксистской ориентации отражали и предвещали действительно важные проблемы общества. Рассуждения А. Грамши о гегемонии отражали грядущую стабилизацию капитализма. Работы Т. Адорно в дальнейшем были актуализированы в экологических проблемах. Анализ Г. Маркузе сексуальных вопросов был предвидением самоинституализации эротических организаций, смены пола, однополых браков. Л. Альтюссер на волне майских выступлений во Франции конца 1960-х гг. погрузился в идеологию. Ж.-П. Сартр обозначил схему неминуемой организации и роста бюрократии в результате социальных революций в развивающихся странах. Неомарксисты переносят оппозицию современному капитализму на его «периферию», видя революционную силу то в интеллигенции, прежде всего в студенчестве, то в молодежи вообще, то в национальных меньшинствах, то в группах люмпен-пролетариата и т.п. Так формируется мнение, что «аутсайдеры» способны совершить «великий отказ», «тотальное отрицание» капитализма, что и является адекватным средством борьбы за «новое общество» в современных условиях.

8.6. Итальянский марксизм

В период неогегельянского возрождения **итальянский марксизм** обсуждает материалистическую концепцию истории А. Лабриола. Его недогмати-

ческий подход к истории и лиричные рассуждения о миссии пролетариата в истории оставили свою метку на философах Б. Кроче и Д. Джентиле. Лидер итальянских коммунистов **Антонио Грамши** (1891—1937) осуществил самое влиятельное теоретическое и философское развитие марксизма. Будучи в тюрьме с 1926 по 1937 г., он в работе «Тюремные тетради» размышлял о марксистских принципах, ставших альтернативой советскому марксизму после их публикации в конце 1960-х гг. Он считал, что собственно марксизм разделился на две школы — механистический материализм и диалектический идеализм, — которые следует синтезировать на основе философской практики. В центре стоит проблема человека, его отношения с другими людьми и с природой, которые производят сеть отношений. Эти отношения формируют осознание людьми себя и нацеленность на целеустремленные действия. Человеческое существование синонимично с социоисторическим процессом, и вопрос «что есть человеческое существование?» должен поэтому быть сформулирован как «чем может человеческое существование стать?». Философия — это сознание исторического процесса через коллективную субъективность. Чтобы стать силой, она должна преодолеть расстояние между доктриной интеллектуалов и простых людей. Только так возможно построить единство идей и политических выступлений, которые могли бы бросить вызов гегемонии буржуазной философии и политике. Осуществление власти в обществе обеспечено не только репрессивным использованием государственной власти, но также и обслуживанием морали, интеллектуальным и культурным согласием. Для рабочего класса и его союзников, чтобы выиграть власть, недостаточно осуществить государственный переворот, но необходимо построить культурную альтернативу, согласие, способное к обеспечению гегемонии.

В определенной мере под его влиянием **Гальвано Делла Вольпе** (1895—1968) поддержал постоянный критический анализ историзма, который он расценивал как загрязнение марксизма итальянской идеалистической философией. Профессор, а не активист Делла Вольпе привлекал сторонников равноправия и демократическую мысль Ж.-Ж. Руссо, противопоставляя их гегелевской теории государства и утверждая, что марксизм должен интересоваться определенным научным познанием мира, а не абстракциями, проникшими в большинство интеллектуальных областей, вызывая интенсивные философские дебаты между разнообразными движениями и философскими школами, которые возникали внутри и вне коммунистической партии. Его позиции отстаивал Л. Колетти на путях демистификации историзма А. Грамши и С. Тимпэнано, нападавшего на попытки Ж.-П. Сартра и Л. Альтюссера совместить марксизм с экзистенциализмом и структуализмом соответственно.

8.7. Марксистская философия во Франции

Марксистская философия поздно пришла во Францию, несмотря на тесные контакты, которые К. Маркс и Ф. Энгельс имели с французскими социалистами. Это было частично потому, что синдикалистский

социализм П. Прудона продолжал иметь глубокое и прочное влияние. Дочери К. Маркса, Лора и Дженни, и его зять Поль Лафарг много сделали, чтобы его идеи стали известными во Франции. **Поль Лафарг** (1842—1911), самый активный из них, пропагандировал чрезвычайно упрощенный экономический детерминизм, который сам Маркс имел привычку критиковать. В конце 1850-х гг. он стал влиятельной фигурой с его диалектическим гуманизмом как недогматическим основанием социального критического анализа. При этом он считал, что онтологические или космологические заявления нужно оставить поэтам и музыкантам, а марксистская философия должна сконцентрироваться на заточивании понятия диалектики как критического метода, чтобы быть частью того, что он назвал метафилософией. Его главный противник, **Жан Жорес** (1859—1914), отвечал на это неокантианским этическим социализмом, в котором он надеялся синтезировать идеи Маркса с различными другими прогрессивными доктринами. Самый искушенный французский спонсор довоенного марксизма **Жорж Сорель** (1847—1922) был индивидуалист, неортодоксальный марксизм которого включал необычно энергичное нападение на рационализм и соответствующую защиту революционного мифа.

В послевоенный период внимание привлекал неомарксизм писателя, философа и политического деятеля **Роже Гароди** (1913—2012). Вначале он предложил марксистский гуманизм, мало отличающийся от теории А. Лефевра. Затем был занят поисками диалога с другими формами гуманизма, особенно в католическом и экзистенциалистском интеллектуальных движениях, виталистской философии П. Тейяра де Шардена и богословском толковании К. Маркса. После событий 1968 г. произошло его религиозное обращение вначале к католицизму, а затем к исламу.

Самым принципиальным противником Р. Гароди был **Луи Альтюссер** (1918—1990), который развивал критический анализ гуманного марксизма, созданного в процессе инновационной и влиятельной философской переделки Маркса, выраженного в двух исследованиях, изданных в 1965 г.: «За Маркса» и «Читая “Капитал”» (сборник по материалам семинара о «Капитале» Маркса, включающий статьи Этьена Балибара, Роже Эстабле и Пьера Машре). Профессиональный философ, он был первоначально вдохновлен работами и действиями Мао Цзэдуна, широко принимаемыми во французских маоистских кругах 1960-х и начала 1970-х гг. Альтюссер начал с повторной проверки истории марксистской философии, в которой, по его утверждению, была радикальная неоднородность между К. Марксом и его предшественниками, Г. В. Ф. Гегелем и Л. Фейербахом. Он предположил, что Маркс сначала отклонил идеалистическую систему Гегеля и материалистический гуманизм Фейербаха, чтобы представить свою теорию. Маркс произвел эпистемологический разрыв, установив свою теорию как науку об истории, полностью отличную от предшествовавших идеологических концепций. При этом идеи и понятия появлялись в ответ на историческую ситуацию и соединялись в более или менее последовательную комбинацию, каждая из которых формировала проблематичное. Собственно ранние работы Маркса с их понятиями отчуждения, человеческой самореализации и гегелевской диалектики представлены перед

эпистемологическим разрывом и поэтому должны быть рассмотрены как принадлежащие к предмарксистской и ненаучной проблематике. Альтюссер признал, что в поздних работах Маркса содержатся идеологические остатки и понятие эпистемологического разрыва необходимо, чтобы отличить научное (или теоретическое, как он предпочел говорить) от идеологического в работах Маркса. Таким образом, теоретическая практика могла быть ясно отделена от идеологических методов.

Альтюссер считал, что Маркс никогда не возвращался, чтобы повторно сформулировать философские принципы или догмы теоретической практики, которые были по происхождению гегелевскими. В дальнейшем они и стали препятствием для развития марксизма. Это обстоятельство стало основанием для философского («симптоматического») прочтения К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, которое показало, что Маркс заимствовал не у Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха, а у рационализма Б. Спинозы, наметив темы фрейдистского психоанализа и структурной лингвистики Ф. Соссюра, чтобы сформировать понятия, годные к употреблению. Подобный подход дает возможность Альтюссеру утверждать, что понятие гегелевской борьбы противоположностей было заменено понятием процесса производства. В обществах, или социальных формированиях, есть четыре главных процесса производства со многими вспомогательными функциями: это — экономические, политические, идеологические и теоретические методы. Все они взаимосвязаны, создавая ситуацию «сверхопределения», заимствуя ее от З. Фрейда. Противоречия, или преобразования, соединяясь вместе, могут продуцировать общее преобразование или революцию. Понятие сверхопределения, как более сложное и строгое, чем диалектика, и есть основание для анализа истории. Так, отрицается линейный принцип причины и следствия классической физики и причинная связь диалектики Гегеля, и предлагается структурная причинная связь, в которой события сверхопределены структурой методов, к которым они принадлежат. Нет никакого центра в структуре, а методы отдельно доминируют в структуре в установленный срок. Даже у экономической практики нет никакого постоянного доминирования. Эта версия Альтюссера дает относительную автономию суперструктуры, которая просто отражает экономическую базу.

Раскритикованный за свой теоретизм, он посвятил большинство своих работ после 1968 г. самокритике, сопровождаемой дальнейшими концептуальными новшествами. Среди них — альтернативная концепция философии как оружие в классовой борьбе в теории и как оружие в революции; рассмотрение диалектики истории как процесса без предмета или цели, в противоположность диалектике Гегеля, которая была и гуманистической в толковании человека, и идеологической, как целеустремленное движение к некоторой цели. Наконец, он предложил считать идеологию необходимой иллюзией отношений, которые движут людьми и их обстоятельствами.

Из философов, продолживших работу Альтюссера, трое особенно достойны упоминания. **Этьенн Балибар** (род. 1942) развивал критический анализ отказа во Франции от понятия диктатуры пролетариата и применил альтюссеринский анализ к проблемам страны, расы и класса. **Пьер Машре** (род. 1938) показывал противоречия идеологии в современном

обществе и защищал Спинозистские корни концепции марксизма. **Жорж Лабика** (1930—2009) вновь исследовал ранние работы Маркса, критикуя упрощенную схему принятия им английской политэкономии, французского социализма и немецкой философии. Лабика — также главный французский зачинщик научного исследования в истории марксистской мысли. Как это ни парадоксально, его нападение на Гегеля стимулировало возобновившийся интерес к гегелевским исследованиям во Франции.

Несколько марксистских философов ответили на вызов, тщательно вновь исследуя понятия, которые проникли через Г. В. Ф. Гегеля. Жак Д’Онд стремился реабилитировать прогрессивное содержание собственной жизни Гегеля и его мысли. Соланж Мерсье-Жозе подтверждает плодотворность рассмотрения оригинальных версий гегелевских главных понятий Маркса, которые показывают новизну их трансформации и восстанавливают некоторые полезные понятия Гегеля, которые Маркс не трансформировал. Возможно, самой всесторонней попыткой найти синтез в гегелевском стиле являются работы **Люсьена Сэва** (род. 1906). Важно его краткое «Введение в марксистскую философию» (1980), в котором он стремится систематизировать понятие противоречий, полагая, что различие между антагонистическими и неантагонистическими формами не должно исключать их взаимного глубокого проникновения. Он поддержал гегелевское различие между целью и субъективной диалектикой и, следовательно, между реальным историческим развитием и логическим порядком понятий, с которыми можно ухватить этот процесс, в то же самое время подтверждая диалектические отношения между ними.

8.8. Англофонный марксизм

Англофонная философия стремилась изолировать свою интеллектуальную традицию от иностранных влияний. Хотя англоговорящая академическая философия глубоко взаимосвязана с континентальными европейскими теориями, а К. Поппер и Л. Витгенштейн считаются «почетными» английскими философами, стратегия исключения нежелательных школ распространилась и на марксистскую традицию. В настоящее время исключение марксизма из академической философии способствовало акценту на литературные и культурные исследования, социологию, политику, историю, географию и археологию. Идеология и философия марксизма-ленинизма дошла до интеллектуалов через немногочисленную коммунистическую партию. **Кристофер Кодзуэлл** (1907—1937), а затем **Морис Корнфорт** (1909—1980) применили марксизм в борьбе с попперианским позитивизмом и лингвистической философией. В 1960-х гг. интерес к марксизму проявился в группах «новых левых». Американский журнал *Telos* и английский журнал *New Left Review*, их издательства играли главную роль в культурных, политических и исторических областях, в переводе и представлении работ марксистов в это время.

Рост процветания *марксистской культуры в англоговорящем мире* был видим с 1960-х гг. с появлением таких литературных и культурных кри-

тиков, как Р. Уильямс, С. Хол, Т. Иглтон и Ф. Джеймисон, и историков, как Е. Р. Томпсон, К. Хилл, Э. Хобсбаум и П. Андерсон. Философия оказалась более стойкой к марксистскому влиянию, хотя оно видно в философии науки, особенно в работе Роя Бхаскара, чья теория научного реализма была связана с проектом общей человеческой эмансипации. Более частолюбивыми и влиятельными были исследования *аналитических марксистов* Ю. Элстера и Дж. Коэна («Теория истории Карла Маркса. Защита» (1978)), которые предприняли попытку заново сформулировать главные принципы марксизма с точки зрения *аналитической философии*. Представленная конфронтация К. Маркса с К. Поппером, Д. Кейнсом и Дж. Остином проявляется в пределах аналитической традиции, бросающей вызов гегелевской диалектике, идеям социализма Маркса и исторического материализма. С 1979 г. к ним присоединились Дж. Ремер, Э. О. Райт, А. Пржеворски, Ф. Ван Парийс, С. Боулз и др., ставившие задачу реконструкции марксистской теории исходя из «общепринятых научных методов», среди которых акцент делался на математический и экономический инструментарий.

Появились оригинальные труды. О теории эксплуатации писал Дж. Ремер, о теории классов Э. О. Райт, реконструкцию исторического материализма представил Дж. Коэн и др. Обстоятельное исследование Ю. Эльстера «Понимание Маркса» («Making Sense of Marx») нацелено на трансформацию проблематичной марксистской трудовой теории стоимости, тенденции нормы прибыли к понижению и т.д. на основе теории рационального выбора. И Эльстер, и Ремер используют в своих анализах вальрасианскую теорию общего равновесия и теорию игр. При этом методологический индивидуализм и позитивизм не всегда строго соблюдались: Дж. Коэн использовал функционалистские объяснения, а Э. О. Райт отстаивал плюрализм парадигм и критический реализм в духе Р. Бхаскара. Да и результаты школы оказались неоднозначными. Была принята, как близкая к неоинституционализму, теория оспариваемого обмена С. Боулза и Г. Гинтиса и теория классов Райта в социологии. А вот теория эксплуатации Дж. Ремера натолкнулась на проблему гетерогенного труда, хотя и продолжала анализироваться М. Венециани, Скиллманом, Д. Йошихарой и др.

Причины упадка аналитического марксизма связаны как с потерей популярности марксизма, «концом истории», так и с отсутствием поддержки со стороны марксистов других стран и неспособностью создать современную теорию социализма. Тогда как аналитический марксизм представляет собой ценность тем, что обратил внимание на противоречия внутри марксистской теории, представив попытки ее ясного прочтения и систематизации; привлек внимание к ряду аспектов экономической реальности (эндогенному формированию предпочтений, эксплуатации, теории стоимости и т.д.) и неоклассическому инструментарию; выявил недостатки различных методологий. В сборнике «Аналитический марксизм» Дж. Ремер пишет, что прошлые победы социализма и кризис капитализма говорят о «серьезном вызове марксизму», унаследованному от XIX столетия. Не стоит бросать хорошее оружие потому, что оно не работает в отдельных случаях. Задача марксистов в том, чтобы выяснить, почему оно работает в одних случаях и не работает в других. Плодотворны попытки ана-

литиков усовершенствовать марксистскую теорию общества, употребив логико-математические модели, модальную логику, теорию игр. Интерес вызывают и поставленные ими вопросы: почему возникли классы; почему эксплуатация ошибочна как присвоение прибавочной стоимости; интересен ли социализм современным трудящимся; возможна ли социалистическая революция в наши дни и т.п.

8.9. Структуралистский марксизм

Структуралистский марксизм, противопоставленный «волюнтаризму» и «экономизму» теоретического марксизма, разрабатывался **Луи Альтюссером** (1918–1990) и **Никосом Пулантцасом** (1936–1980). Ими была заявлена задача описать конструкцию социальной формации как структурное сосуществование нескольких способов производства. К ним присоединились М. Гodelье и бывшие студенты Альтюссера Э. Балибар, Ж. Рансьер, Д. Лекруа, П. Раймон. Свою задачу они видят в осмыслении социальной реальности, передвигаясь от социума к поведению личности. Понятия практики, структуры, формации взяты из марксистской терминологии. Практика понимается как экономическая деятельность, включающая мотивы, опыт, сырье, средства производства и конечный продукт. Альтюссер выделял три основных вида практики: экономическую, политическую и идеологическую, добавив в дальнейшем еще и теоретическую. Структура связей этих практик формирует «уровни общества», отношения которых и образуют социальную формацию (структуру структур). Движущей силой развития общества являются противоречия, возникающие на каждом уровне, которые выступают движущей силой развития социума. Структуралистское представление способа производства ведет к нетрадиционной теории классовой структуры общества, включающей внутреннюю структуру (способ производства), а также политический и идеологический уровни.

По мере развития марксизм выступает в каких-то моментах то в функции апологетической, то экзегетической или практической. Практическая функция разделяет общество на основе классовых антагонизмов, а науку — на «буржуазную» и «пролетарскую». Альтюссер отделяет науку от идеологии, которая предстает у него «волей, надеждой и ностальгией». Как мы видим, Альтюссер занят поисками нового прочтения работ классиков марксизма, ведущего за собой постановку новых проблем в рамках марксизма, борьбой с «гуманистической» ревизией марксизма Гароди. Альтюссер признает различные виды гуманизма, социалистический гуманизм опирается на диктатуру пролетариата.

«Капитал» К. Маркса и капитализм сегодня» (1975) под редакцией Антони Катлера в рамках структурализма пересматривает марксизм с точки зрения стройности его логических построений. Очисткой структуралистского марксизма от противоречий занимаются социологи П. Хирст и Б. Хиндесс. Анализируя «контекст» и «ситуации» расовых, половых и национальных конфликтов, они заявляют о невозможности их интер-

претации в марксистско-альтјуссеріанских категориях, отрицая саму идею общественно-экономической формации. Эти выводы были поставлены под сомнение неомарксистами.

Роман Роздольский (1898—1967), один из лидеров в исследовании трудов К. Маркса, имевший связи с марксистскими мыслителями, включая Э. Мандела, И. Дойчера, П. Маттика и К. Корша, занялся анализом «логики капитала». В исследовании «К истории создания Марксового “Капитала”» (1968—1969) он описал работу Маркса на двух уровнях абстракции: в первом томе «Капитала» — «капитал вообще», а в третьем — «капитал в формах его проявления». Здесь ключ к уяснению Марксовой критики экономики, раскрывающей, как понятие капитала (потребительская стоимость, меновая стоимость, наемный труд и т.п.) формировало общественные условия. В отличие от Альтјуссера, рассматривающего экономику, политику и идеологию в виде относительно автономных структур, сторонники логики капитала видели экономическую теорию Маркса как теорию буржуазного общества. Иными словами, понятию капитала свойственно логическое развитие в истории.

Теоретики *логики капитала* (Р. Роздольский, Й. Зелены, Л. С. Выготский) нацеливают исследования на анализ государства, школы, социализации и т.д. через диалектику форм сущности и явления. В логике капитала сущность обозначает скрытую структуру, проявляющуюся в реальности: так логика капитала вторгается в действительность, которой люди сопротивляются. Совершенствование государства, реформа образования, процедура социализации, мысли и чувства людей с развитием капитализма все более подчиняются «логике капитала». Итог — экономика капитализма тотально «обобществляется», разделение в социальных сферах минимизируется, культурное оказывается экономическим, а экономико-политическое трансформируется «в множество форм культуры». Эти идеи подхватил американец Ф. Джеймисон.

Марксистскую философию вообще отличала ее тесная связь с социальным контекстом, через который устанавливается его практическая и политическая ориентация. Широта и эрудиция марксистской философии в 1960—1970-х гг. сделали его одним из доминирующих потоков во французской и европейской интеллектуальной жизни, с сильным влиянием в школах и университетах, так же как в политических дискуссиях. К концу 1970-х гг. неомарксизм теряет позиции под давлением альтернативной привлекательности других философских школ (феминизм, постструктурализм, психоанализ, экология, спиритизм и постмодернизм), а также в связи с изменением в национальной политике и снижением влияния идей коммунизма на международном уровне. Множество стратегий было предложено, чтобы омолодить марксизм, включая объединение итальянских граммшианцев, англосаксонские аналитические версии марксизма, эклектические заимствования из немарксистских школ. Возможно, самыми существенными были попытки разобщить идейную базу марксизма. В результате марксистская философия была в серьезном беспорядке даже прежде, чем исторические события 1989 г. погрузили его в катастрофу.

8.10. Формальные изменения в западном марксизме

Западный марксизм не был связан с революционной практикой, поскольку идеи коммунизма покинули мировосприятие трудящихся Западной Европы, да и социалистическая революция не смогла перешагнуть границы России. Отдельные марксисты формально числились в рабочих партиях (Д. Лукач, Г. Делла Вольпе, Л. Альтюссер), выходили из них (А. Лефевр, Л. Колетти), вели диалог с ними (Ж.-П. Сартр) или отказывались от любой связи с ними (Т. Адорно, Г. Маркузе). Однако ни один из них не стремился соединить марксистскую теорию с борьбой трудящихся за свои права. Хотя пример участия Ж.-П. Сартра в делах международного социализма вызывает уважение — Франция, Венгрия, Алжир, Куба, Конго, Вьетнам, Чехословакия, Китай, Африка были в центре его забот.

Экономические и политические проблемы мало исследовались марксистами, занятыми по преимуществу проблемами философии. Марксистская философия переместилась в университеты, преподавателями которых были Д. Лукач, А. Лефевр, Л. Гольдманн, К. Корш, Г. Маркузе, Г. Делла Вольпе, Т. Адорно, Л. Колетти и Д. Альтюссер. По словам Э. Манделя, созерцательный «университетский марксизм» был косным псевдомарксизмом. Особенностью их публикаций был профессионально философский и мало доступный для публики язык. Их отличала академичность у Д. Лукача, отрывочность у А. Грамши, афористичность у В. Беньямина, сложный синтаксис и самоцитирование у Г. Делла Вольпе, неологизмы у Ж.-П. Сартра. Несколько оживила эту атмосферу публикация ранней работы К. Маркса «Парижские рукописи 1844 года» (1932), которая показала центральное значение философских основ исторического материализма на всех стадиях работы Маркса.

Характерной чертой западного марксизма становится остаточное влияние у мыслителей школ идеализма. Френк Ленстрича нарекает их «стереофоническими сиренами идеализма». Это влияние разнообразно — идеи заимствуются, критикуются, совмещаются. Среди них концепции М. Вебера и Г. Зиммеля, В. Дильтея и Э. Ласка, Б. Кроче и Ф. де Санктиса, Г. Башляра, Ж. Кангийема, З. Фрейда и Ж. Лакана, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера и т.д. Свою роль сыграли и поиски аутентичного К. Маркса. Ж.-П. Сартр видит основы марксистской теории во влиянии С. Кьеркегора, нейтрализовавшего влияние Г. В. Ф. Гегеля на марксизм. Однако в «Критике диалектического разума» Сартр квалифицирует Марксов метод как прогрессивный. Сартр неизменно критикует оправдание тоталитаристской практики, измену принципам свободы и гуманизма, провозглашенных Марксом. Г. Делла Вольпе заявляет, что Маркс полностью разрывает с Гегелем, а место его идей видит в линии от Аристотеля через Г. Галилея к Д. Юму. Л. Колетти подлинным предшественником К. Маркса считает И. Канта, предвосхитившего тезис материализма о несводимости бытия к мышлению, и Ж.-Ж. Руссо. Л. Альтюссер видит в предшественниках Маркса Ш. Монтескьё и Б. Спинозу, заимствуя у последнего понятия и схемы. Л. Гольдманн назначил Б. Паскаля на ключевого предшественника диалектического материализма, А. Лефевр — Ф. Шеллинга, как и Т. Адорно,

М. Хоркхаймер и Г. Маркузе, А. Грамши увидел заимствования у Н. Макиавелли. Особой критики эти «открытия» не вызвали, хотя и способствовали поддержанию жизнеспособности западных марксистов, начисто забывших об интернационализме К. Маркса. Заменой ему были нападки на диалектику природы, признание диалектических противоречий только в духе. Проблема взаимоотношений между марксизмом и Г. В. Ф. Гегелем, как и соотношение Маркса с Марксом, в конечном итоге касается значения методов и теорий марксизма для современности. Характерная черта этих изысканий марксистов экзистенциалистской, позитивистской, фрейдянской, структуралистской, аналитической и т.п. окрасок, невзирая на их разногласия, видится в опасении обнаружения их связи с механистическим материализмом, что ведет к отбрасыванию материализма вообще. Говоря о диалектике, неомарксисты сводят марксизм к методу, игнорируя его диалектическую связь с теорией.

8.11. Новое в теории западного марксизма

Не занимаясь экономическими процессами, западные марксисты сосредоточились на анализе надстройки (моделях мышления и поведения, институтах права, системах идеологии и т.п., поддерживающих существующее общество). Как правило, в центре их внимания — культура и искусство. Д. Лукач, Т. Адорно, В. Беньямин, Л. Гольдман, А. Лефевр, Г. Делла Вольпе, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартр, Л. Альтюссер, Ф. Джеймисон видят в эстетике мост, связывающий философию с реальным миром. Классический марксизм считает искусство вторичным по отношению к социально-экономическим проблемам, у неомарксистов «эстетическое» выступает формой социального.

Правда, «моральный галилеизм» Г. Делла Вольпе был обеспокоен созданием «марксистской логики» как универсальной науки. **Антонио Грамши** (1891—1937) разрабатывает понятие гегемонии, вкладывая в него мощную силу и организацию классового правления в Западной Европе. Вся система власти образована на гегемонии; контролирующий механизм включает школу, церковь, прессу, партии и объединения. Борьбу между классами он представляет как борьбу гегемоний. Различая господство и гегемонию, Грамши определяет границы общества политического (в форме государства) и общества гражданского (в форме отношений институтов). Именно институты дают возможность претендующему на гегемонию классу реализовать свои верования, ценности и идеалы, формировать морально-интеллектуальное единение социальных групп, свой образ культуры, который и укореняется в масскульте как детерминанте социальных перемен.

Неомарксисты заявили, что идеи классиков требуют подтверждений и изменений. Наиболее уязвимой теорию Маркса объявляют в трех сферах: 1) его упрекают в слабом анализе демократии, недооценке репрессивного характера «пацифистских» государств (Англии, Дании, США), неспособности дать стройное представление классовой власти буржуазии; 2) он не разглядел огромные сдвиги в международном государственном строи-

тельстве второй половины XIX в. Провал революции 1848 г. приводит его к неверному выводу о невозможности буржуазных революций из-за страха капитала перед рабочим классом. При его жизни и произошли буржуазные революции под знаменем национализма (Германия, Италия, США, Япония и др.), а не демократии, что не вязалось с установкой Маркса на устранение национальных различий при коммунизме; 3) экономические идеи «Капитала» уязвимы. Требуют изменения теория стоимости, исчисления затрат труда и превращения их в цены, определение производительного и непроизводительного труда. Предположение о снижении нормы прибыли и о перманентно растущей поляризации классов не получило адекватного подтверждения. Ни экономического краха капитализма, ни социального краха из-за обнищания пролетариата не произошло.

Эрнст Мандель (1923–1995), теоретик и практик Четвертого Интернационала, первым раскрыл сущность позднего капитализма, или «капитализма третьей стадии», неизвестной Марксу. Опираясь на политико-экономические теории классиков, он предположил, что эпохе «позднего капитализма» свойственно «противоречие перенакопления» как результат наличия денежного капитала, не имеющего сфер приложения, при «неполной загрузке производительных мощностей». По его мнению, третья технологическая революция и всеобщая автоматизация будет пределом для существования позднего капитализма. Обострение противоречий воспроизводства усугубляется влиянием длинных волн в развитии производственных сил. В 1970-х гг. — это «длинная волна стагнационного характера».

Алек Ноув (1915–1994), «патриарх экономической советологии», в работе «Экономика практически осуществимого социализма» (1983) представил, как может выглядеть экономика социализма в условиях демократии. Он исходил из того, что план заменяет рынок, планирование определяет стоимость, созданную трудом. Но тотальное планирование не преодолевает противоречий между различными уровнями принятия решений, а вместо разделения труда приходит рекомбинация функций и навыков. Для этих *ложных* установок Ноув предлагает следующий план: позиции спроса и рентабельности должны быть главенствующими; рынок и деньги являются самыми действенными арбитрами демократического выбора на уровне микроэкономики при массовом потреблении; должны работать разные типы собственности и производства (государственная собственность, институты финансирования, местные кооперативы и одиночки). Сарказм работы в том, что она построена на утопии, далекой от реального положения дел.

В работе «Капиталистическая революция» (1986) **Питер Бергер** (род. 1929), теоретик неоконсерватизма, используя идеи К. Маркса, М. Вебера, Й. Шумпетера, Ф. Хайека, представляет современный мир как «гигантскую лабораторию, где совершается химическая реакция процесса модернизации». В центре его теории «экономическая культура», предлагающая рассматривать общество в социально-политическом и культурном контекстах. Несмотря на декларации неомарксистов, «поздний» капитализм остался эксплуататорским, подчинив всю экономику и сферы

общественной жизни власти транснациональных корпораций. Поэтому все противоречия, характерные капитализму времен Маркса, не исчезли, а дополнились новыми. Основным классовым противоречием становится не антагонизм пролетариата и буржуазии, а конфликт между старым средним классом (занятым в сфере производства, распределения материальных благ и обслуживания) и новым средним классом (его сфера — производство и распределение символического знания). Этот новый «класс знаний» (менеджеров, ученых, техников, преподавателей и т.д.) обеспокоен не перераспределением доходов, а наращиванием темпов развития производства. По П. Бергеру, интересы «техноструктуры» (Дж. Гэлбрейт) или «когнитариата» (О. Тоффлер) расходятся с потребностями частных собственников. Вот почему выгодные неоконсерваторам институты критикуются новым «классом знания», угрожающим капитализму.

Фредрик Джеймисон (род. 1934) — американский литературный критик и теоретик марксизма («Марксизм и форма» (1971), «Политическое бессознательное» (1981), «Поздний марксизм» (1990), «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» (1991) и др.) — принадлежит к «левому деконструктивизму». Под влиянием книги П. Рикёра «Об интерпретации» он различает негативную, деструктивную и позитивную герменевтику. Первой свойственна демистификация иллюзии, что покоится на идеях К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда и Ж. Дерриды и является подобием критики «ложного сознания». Вторая направлена на доступ к «сущностным истокам жизни» через диалогичность и карнавальность М. Бахтина, социальный утопизм франкфуртцев и «антропологическую марксистскую философию» Э. Блоха с ее «принципом надежды». Позитивная часть подтверждается «живой философией» марксизма, обладающей целостным знанием и монизмом дисциплинарных полей, позволяющим ей свести на едином фундаменте кажущиеся разрозненными работы в основных областях знания.

Работая в рамках деконструктивного анализа культуры, Ф. Джеймисон показывает, что риторические конструкты обеспечивают власть властных идеологий через мировоззренческую «корректировку» и редактуру «общекультурного знания» любого исторического периода. При этом он «вульгарно марксистскую теорию уровней», опирающуюся на соотношение базиса и надстройки, заменяет схемой «альтюсеровского понимания проблемы», где способ производства равен «структуре во всей ее совокупности». История в этом случае доступна нам через «стадию ее текстуализации, нарративизации в политическом бессознательном». Как автор неомарксистской концепции постмодернистской культуры, Джеймисон показывает, что вместо широких рамок анализа капитализма и его системных эффектов марксизмом постмодернизм как очередная культурная доминанта поддается наиболее плодотворному анализу в рамках марксистской теории. Так что разговоры о «смерти марксизма» абсурдны: марксизм способен на реинтерпретацию на каждом этапе развития капитализма, поскольку как сложная и совершенная система модифицируется в соответствии с требованиями времени. По его мнению, периодизация истории капитализма соответствует культурным стилям. Так, «реализм, модернизм,

постмодернизм соответствуют культурным уровням рыночного капитализма, монополистического капитализма и мультинационального капитализма». В этом случае и кризисы марксизма связаны с трансформациями капитализма как системы. В эпоху капитализма «третьей стадии», пишет Джеймисон, «капитал проник в прежде нетоваризованные зоны мира», но не изменил нацеленности на извлечение прибыли. С этими явлениями и призван «работать» марксизм.

Постструктуралистско-постмодернистское понимание марксизма, свойственное **Жаку Дерриде** (1930—2004), выражено им в работах «Позиции» (1972) и «Призраки Маркса» (1993). Воззрения Маркса представляются философией возвращения духа, возвращения разума в наш мир, вообразивший, что он свободен от объективных закономерностей бытия. В наши дни осознано, что марксизм — это философия революции и великого восстановления классической традиции мышления. Марксизм не представляет единой марксистской теории и практики. Существует связь между «открытым марксизмом» (развивающейся теорией, а не догмой) и тем, чем он интересуется. Марксизм медленно и неровно превращается в открытую систему, хотя ему мешает антимарксизм. В «Призраках Маркса» анализируются тексты Маркса через призму их общекультурной реализации с некими интуициями, идущими к марксизму от У. Шекспира («Гамлет»), П. Валери («Кризис разума»), Ф. Фукуямы («Конец истории и последний человек») и М. Бланшо («Три голоса Маркса»). Общая тема — установление взаимосвязей философии и жизни и стремление «научиться жизни» — выявляется посредством обращения к посмертным судьбам марксизма, а в связи с Марксом — к вопросам посмертного бытия вообще, к теме жизни и смерти, к сопутствующим смерти призракам, фантомам и духам. Мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Деррида анализирует призраки: 1) угнетавшие Маркса; 2) порожденные Марксом; 3) призраки самого марксизма; 4) общества утвердившегося марксизма; 5) призраки, распространяемые таким обществом в мире. Авторы, анализируемые Дерридой, группируются по факту отношения к анализу призраков. Само понятие «призрак» близко понятию разума, на котором основывается вся западная культура.

Марксизм преподнес западной цивилизации урок, состоящий в том, что он не только верил в призраков, но даровал им реальное существование в культурной утопии социализма, так что изучать их стоит. Марксизм осуществил модные идеи интеллектуалов 1990-х гг. — помыслы о конце истории, смерти человека, философии и культуры. Так марксизм внес «апокалиптический тон в философию», а «похороны философии» и вызвали призраков. Призраки Маркса навязали культуре мессианский колорит. Коммунизм возник как призрак и так и остался им, без бытия и смерти, так и продолжает странствовать. Маркс в «Капитале» отождествил образ с призраком, идола с фантазмом, пытаясь ухватить призраки в зеркале онтологии присутствия как жизненной реальности и беспристрастности. Вот почему «мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, что марксизм считал возможным научить нас — жизни». В мире, где постмодернизм устанавливает интеллектуаль-

ную и культурную повестку дня, может быть, роль гуманного постмарксизма найдет свою нишу, сохранив варианты и международные измерения, не объявляя потребность или полномочия синтезировать их. Ревитализация марксизма строится на новой базе — борьбы государств в деле переустройства всего мира с усвоением всего положительного, наработанного другими философскими школами.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. В чем значимость идей К. Маркса и Ф. Энгельса для современной философии?
2. Стоит ли пересматривать марксизм?
3. Ставит ли кризис марксизма ряд вопросов о будущем развитии социальной философии?
4. Какова суть неомарксистской философии: «улучшает» она его или уменьшает его значение?
5. Объясните феномен западного неомарксизма.

Аналитические вопросы и задания

1. Покажите роль и значение основных марксистских школ в истории западноевропейской и мировой философской мысли.
2. В чем Франкфуртская школа развивает марксизм?
3. Каковы принципиальные нововведения, предлагаемые неомарксизмом?
4. Каковы причины появления неомарксизма и различных его форм?

Творческие вопросы и задания

1. Что, по вашему мнению, стоит трансформировать в философии марксизма — теорию, практику или систему мировоззренческих установок?
2. Дайте оценку деятельности итальянских и французских неомарксистов.
3. Что нового дали марксистской теории аналитический, структуралистский, постмодернистский марксизм?
4. Отвечают ли практике бытия общества новые концепции западного неомарксизма?

Литература

- Андерсон, П.* Размышления о западном марксизме / П. Андерсон. — М. : Интер-Версо, 1991.
- Готфрид, П.* Странная смерть марксизма / П. Готфрид. — М. : ИРИСЭН, 2009.
- Джеймисон, Ф.* Реально существующий марксизм / Ф. Джеймисон // Логос. — 2005. — № 3 (48). — С. 208—233.
- Дмитриев, А. Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920—1930-е годы) / А. Н. Дмитриев. — СПб. ; М., 2003.
- Жижек, С.* Размышления о красном свете / С. Жижек. — М. : Европа, 2011.
- Кимлика, У.* Современная политическая философия. Введение / У. Кимлика. — М. : ИД Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010.
- Лукач, Г.* История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике / Г. Лукач. — М. : Логос-Альтера, 2003.
- Марксизм: про и контра. — М., 1992.
- Монсон, П.* Современная западная социология / П. Монсон. — СПб., 1992.

Оришева, О. Ф. Политическое измерение социальной теории в постмарксизме / О. Ф. Оришева. — Минск : РИВШ, 2007.

Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно. — М. ; СПб. : Медиум ; Ювента, 1997.

Callinicos, A. Marxism and Philosophy / A. Callinicos. — Oxford : Clarendon Press, 1983.

Jameson, F. Marxism and Form / F. Jameson. — Princeton : Princeton University Press, 1971.

Analytical Marxism / ed. by J. Roemer. — Cambridge : Cambridge University Press, 1986.

Глава 9

СТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- теоретические источники и исторические обстоятельства становления структуралистско-постструктуралистской традиции;
- основные концепции структурализма;
- критерии перехода от структурализма к постструктурализму;
- особенности категориального аппарата основных представителей структурализма и постструктурализма, место структурализма в истории философии и содержание доктрин его ведущих представителей;

уметь

- проводить сравнительный анализ структуралистско-постструктуралистских концепций, устанавливать общие и различные положения в философии структурализма и других философских направлениях и школах XX—XXI вв.;
- проводить критику уязвимых сторон в философии структурализма и постструктурализма;
- самостоятельно оценивать вклад структурализма в современную философию;

владеть

- основными навыками анализа философских текстов, принадлежащих к традиции структурализма и постструктурализма;
 - навыками изучения структурных элементов текстов;
 - навыками анализа места структурализма в истории философии.
-

Структурализм представляет собой интегральное течение в естественных и гуманитарных науках, наибольшую популярность приобретшее в 1950—1960-е гг. и сохраняющее свое влияние до наших дней в форме **постструктурализма**, являющегося одновременно продолжением и преодолением структурализма. До настоящего времени не существует четкой терминологии для определения направлений и школ, придерживающихся структуралистских постулатов. Кроме того, со структурализмом нередко смешивают структурные исследования, авторы которых не имеют отношения к структуралистскому движению. Поэтому важно иметь в виду *общие установки*, характерные для структурализма как такового:

- 1) пантекстуалистская установка, заключающаяся в склонности исследователей рассматривать реальность как данную исключительно в языке и по сути сводящуюся к языку;
- 2) неявно утверждаемый постулат о существовании универсальной грамматической структуры, лежащей в основании человеческой культуры;
- 3) представление о господстве языка над говорящим субъектом, который конституируется структурными отношениями языковых элементов;

4) отказ от метафизики сущности/явления в пользу структурной аналитики, обращенной на отношения элементов в системных образованиях. В истории структуралистского движения можно выделить три стадии.

9.1. Лингвистическая стадия

Лингвистическая стадия связана с формированием современной лингвистики, ставшей матрицей для формирования гуманитарных наук, по строгости своего метода и точности достигаемых результатов не уступающих наукам естественным.

Основателем лингвистической науки считается швейцарский исследователь **Фердинанд де Соссюр** (1857—1913), от которого ведет свою историю Женевская лингвистическая школа. Посмертно изданный в 1916 г. «Курс общей лингвистики» Соссюра заложил основы всего структуралистского движения и снабдил его базовой терминологией. В акте значения Соссюр, обобщая идущую от стоицизма традицию осмысления речевых актов, выделил три обязательных элемента: 1) означающее — психический отпечаток звука; 2) означаемое — содержательная сторона языкового знака; 3) референт — гипотетический объект реального мира, стоящий за означаемым. Отношения между первыми двумя элементами описываются постулатом Соссюра, согласно которому связь между означающим и означаемым носит произвольный характер, но в системе значения становится обязательной.

Структурная лингвистика, основания которой заложили работы Соссюра, получила дальнейшее развитие в работах представителей Пражского лингвистического кружка (В. Матезиус, Н. С. Трубецкой, Р. О. Якобсон, С. О. Кацевский, Б. Трнка и др.), Копенгагенской лингвистической школы (Л. Ельмслев, Х. Й. Ульдалль, В. Брендалль и др.) и американских лингвистов Ф. Боаса, Л. Блумфилда, Э. Сепира, Н. Хомского и др. Основным философским эффектом деятельности структурных лингвистов стала выработка представления о возможности структурного исследования отношений между системными элементами как поверхностного явления, отказывающегося от поисков сущности или глубинного смысла.

9.2. Структурализм как этнографическая и литературоведческая парадигма

Крестным отцом структурализма как научной школы и междисциплинарного течения считается французский этнолог **Клод Леви-Строс** (1908—2009), книга которого «Структурная антропология» (1958) стала программным текстом движения. Занимаясь полевыми исследованиями индейских племен Амазонии, он обнаружил существование развитых языковых систем у первобытных народов и сформулировал парадокс, согласно которому всякая языковая культура функционирует будучи неравновесной: при избытке означающих всегда существует дефицит означаемых. Изучение мифов привело Леви-Строса к убеждению в существовании универсальной грамматической структуры, определяющей отношения между языковыми элемен-

тами и не зависящей от уровня развития материальной культуры. Хотя сам он никогда прямо не формулировал эту мысль, многие его последователи восприняли его учение именно в этом смысле. Такая прямолинейная трактовка открытий Леви-Строса впоследствии будет вызывать жесткую критику, что приведет к появлению постструктурализма.

Популярность работ Леви-Строса связана прежде всего с тем, что он заострил внимание на структурном характере общественных процессов, понимая при этом сферу общественного как область символических отношений. Человек рождается в мир уже готовых структур, не принимая сколько-нибудь заметного участия в их формировании. Ему приходится встраиваться в эти структуры и жить среди знаковых комплексов, представляющих собой специфические языки. Язык предшествует человеку и определяет его деятельность и самые возможности его мышления. В определенном смысле не человек говорит языком, а язык говорит человеком.

Структуралистский подход оказался весьма продуктивным для литературной теории, применившей его для анализа текстуальных практик и выразительных форм. Ведущими представителями структурализма в литературоведении стали А. Ж. Греймас, разработавший теорию актантных моделей, Ж. Женетт, выступивший одним из основателей нарратологии, Ц. Тодоров, Ю. Кристева и др. Наибольшую известность приобрел французский литературовед Р. Барт, в творчестве которого уже отчетливо просматривается переход от структурализма к постструктурализму.

9.3. Постструктуралистская стадия движения

Постструктурализм стал продуктом развития и в то же время критики структурализма, сохранив его процедурные и методологические установки и отказавшись от его редуционизма и онтологизации структуры. Постструктурализм не представляет собой ни четко оформленной научной школы, ни единого общественного движения. Зачастую почти невозможно различить структурализм и постструктурализм. Кроме того, само выражение «постструктурализм» возникло в США и непопулярно среди французских интеллектуалов, являющихся главными представителями этого течения. Тем не менее можно выделить *основные теоретические установки*, характерные для постструктурализма:

- 1) отказ от представления о существовании суверенного субъекта мышления в пользу исследования различных форм субъективации;
- 2) радикальный релятивизм, предполагающий пристальное внимание к процедурам выработки суждений, воспринимаемых как истинные, и к институтам, утверждающим системы ценностей;
- 3) отвержение историзма, утверждающего телеологические схемы исторического процесса и постулирующего тот или иной постоянный смысл истории;
- 4) констатация отрыва означающих от цепочки означаемых, приводящего к «дрейфу означающих»;
- 5) придание всему движению характера этической и политической доктрины.

Поскольку структуралистско-постструктуралистское движение не имеет ни строгого членства, ни четких границ, к нему относят самых разных исследователей и теоретиков, работающих в различных областях знания. Мы ограничимся рассмотрением идей наиболее известных представителей постструктурализма.

Французский психоаналитик **Жак Лакан** (1901—1981) на протяжении нескольких десятилетий проводил теоретические семинары, которые посещали многие ведущие представители постструктурализма. Эти семинары стали настоящей лабораторией, в которой вырабатывались основные концепции и теоретические установки постструктурализма.

Прежде всего, Лакан подверг фрейдистский психоанализ дебиологизации, отбросив наивные организменные трактовки проблем бессознательного и заявив о его символической природе. «Бессознательное структурировано как текст» — под таким девизом Лакан произвел ревизию фрейдизма и заявил, что работа с бессознательным — дело скорее филолога, нежели врача-психиатра. Кроме того, Лакан провозгласил психотический характер человеческой личности: универсальной моделью формирования психики является паранойя, поскольку только таким образом элементы внешнего мира могут сделаться внутренним содержанием психической жизни.

Человеческая психика, согласно Лакану, функционирует в трех регистрах, не имеющих четкого соответствия с фрейдовскими *Ego*, *Superego* и *Id*¹. Это Реальное, Воображаемое и Символическое, теснейшим образом переплетенные между собой и работающие лишь в общей связке.

Воображаемое — регистр психики, формирующийся в силу дефицита Я-образа: наше Я никогда не дано нам непосредственно, поэтому приходится достраивать его, заполняя пустоту воображаемыми элементами. Так, например, Я могу самоопределяться (представлять себя себе и другим) как тот, кого называют определенным именем, кто определенным образом одевается, пьет кофе и т.п.

Символическое — регистр психики, складывающийся при столкновении ребенка с символическим пространством, определенным образом упорядоченным и навязывающим ему свои правила. Ключевым моментом в формировании Символического является так называемая стадия зеркала, когда полугодовалый ребенок узнает в зеркале антропоморфную фигуру, с которой он вынужден отождествлять себя. Человек — символическое животное, существующее в символической, а не в природной среде.

Реальное — регистр психики, складывающийся из-за недостатка реальности, всегда подменяемой символами реальности. Реальное всецело негативно и формируется в силу стремления заполнить зияющую пустоту на месте реальности.

В трех регистрах психики происходят процессы, основанием которых является скольжение цепочки означающих относительно цепочки означаемых. Основными механизмами формирования бессознательных образов

¹ Фрейд выделяет в структуре личности три элемента: Оно (Ид), Я (Эго), Сверх-Я (Супер-Эго).

являются метафора и метонимия, соответственно занимающие места фрейдовских конденсации и замещения. Бессознательное структурировано как текст и подчиняется грамматическим принципам, а не биологической пульсации сексуальности.

Такой новый взгляд на бессознательное позволил последователям Лакана широко применять психоаналитические конструкции и терминологию при исследовании социально-политической сферы человеческого существования.

Ролан Барт (1915–1980) был литературным критиком и филологом, и его подход представлял собой дальнейшее развитие структурной лингвистики. Однако на этом пути он зашел так далеко, что практически отошел от структурализма, перейдя на постструктуралистские позиции. От структурализма он сохранил склонность прочитывать любые элементы социальной жизни как текстовые послания и антиметафизическую установку, которую он сочетал с критикой марксистско-ленинского типа.

Согласно Барту, существуют две системы значения — денотация и коннотация. Денотация — это первый уровень значения, на котором устанавливается непосредственная связь между означающим и означаемым. Например, для изображения ясного неба художник использует синюю краску (означающее — синий; означаемое — ясное небо). Коннотация — это означивание второго и более высоких уровней, когда означаемое первого порядка становится означающим второго порядка, означаемое второго порядка — означающим третьего и т.д. Например, выражение «ясное небо над головой» в речи политика указывает не на метеорологическую обстановку, а на стабильную политическую ситуацию. Коннотация всегда формирует ту или иную *мифологию* — идеологический комплекс, опирающийся на определенное *алиби*, т.е. притворяющуюся невинной денотацию. Установив, на какое алиби опирается конкретная мифология, можно понять, на какую именно идеологию она работает. Идеологии могут быть капиталистическими, коммунистическими, фашистскими и т.п. Вся реальность, как она дана человеку, сводится к знаковым комплексам, а знаковые комплексы всегда несут с собой мифологию, будь то политический плакат или реклама стирального порошка. В поздний период своего творчества Барт утверждал, что уже на уровне денотации начинают складываться мифологии и даже разоблачение мифов само является мифом, поскольку его алиби является представлением о существовании точки, совершенно свободной от всяких мифов, в которой якобы помещается критик.

Мифологии складываются независимо от желания человека и являются эффектом взаимодействия текстуальных структур. Это привело Барта к радикальному утверждению о «смерти автора»: автор текста как литературного произведения — изобретение конкретной исторической эпохи, появившееся вместе с массовыми продажами типографских книг и авторскими отчислениями. Фигура автора исчезнет вместе с авторским правом, которое уже постепенно уходит в прошлое. Кроме того, всякое литературное произведение представляет собой пространство бесконечной цитации, в котором одни тексты отсылают к другим текстам и производят третьи. Так, например, поэма А. С. Пушкина «Евгений Онегин» едва ли не в каж-

дой строке ссылается на посторонние дискурсивные блоки, автором которых не является сам Пушкин: немецкий романтизм, германские университеты (образ Ленского), британскую политическую экономию (образ Онегина), русско-китайскую торговлю чаем (чаепитие в семье Лариных) и т.п. С точки зрения Барта, такой текст становится пространством взаимодействия различных дискурсов, которые пользуются автором как механическим приспособлением («скриптором»), позволяющим им встречаться в едином поле.

Идеи Барта развивала **Юлия Кристева** (род. 1941), литературовед, а позднее психоаналитик лакановской школы. Она предложила понятие *«интертекстуальность»*, указывающее на не зависящую от человека перекличку текстов. Литература, согласно Кристевой, представляет собой пространство порождения смыслов и дискурсов, подобное платоновской *хоре*. Поэтому литературная практика может и должна сочетаться с феминистской критикой. Эта последняя, в свою очередь, является всецело политической практикой, поскольку «производство критических текстов есть критическое производство текстов». Литературоведческие новации Кристевой сочетались с критической практикой ее мужа Филиппа Соллерса, редактировавшего чрезвычайно важный для структуралистско-постструктуралистского движения журнал «Tel Quel».

Близкий друг Барта, французский философ и историк мысли **Мишель Фуко** (1926—1984) представляет другую сторону постструктурализма, в большей степени связанную с философией и исторической эпистемологией, весьма развитой во Франции. Фуко предложил оригинальный взгляд на историю западного человечества, став наиболее популярным мыслителем из когорты постструктуралистов, которого к тому же с наименьшим сопротивлением приняли в академических кругах.

Опираясь на идеи Ф. Ницше, Фуко заявил, что средоточием человеческой деятельности является выработка дискурсов, по тем или иным соображениям объявляемых истинными и утверждаемых в этом качестве посредством социальных институтов. Поскольку не существует ни абсолютной истины, которую мог бы однажды отыскать удачливый ученый, ни даже постоянных трансисторических категорий, всегда одинаково описывающих эту истину, следует отказаться от представления об истории человечества как о едином поступательном движении, предпочтя ему ряд поперечных («трансверсальных») срезов, позволяющих увидеть структурные закономерности функционирования знания человека о мире. Для такого морфологического описания истории мысли Фуко предложил следующую понятийную сетку.

Эпистема — исторически сложившееся познавательное поле, делающее возможными определенные высказывания о мире, которые провозглашаются истинными. Сам Фуко подробно проанализировал классическую эпистему и механизмы ее трансформации в эпистему современную. Современную эпистему невозможно исследовать находясь внутри нее, поэтому ее описание должно стать делом грядущих поколений исследователей.

Архив — вся совокупность высказываний о мире, произведенных в границах конкретной эпистемы. Фуко особенно настаивал на том, что под-

лежащий исследованию архив составляют только те высказывания, что действительно имели место, а не те, что могли бы быть сделаны. Эту свою позицию он назвал «счастливым позитивизмом», что указывает на один из редчайших случаев влияния англосаксонской мысли на французский постструктурализм.

Дискурсивная формация — структурная диспозиция, в которой одни высказывания оказываются истинными, а другие ложными. За пределами дискурсивной формации эта оценка может совершенно изменяться.

Дискурсивная формация определяет условия субъективации индивида, требуя от него ориентироваться на те или иные ценностные установки. Таким образом, знание, которое всегда воспринимается как знание истины, неразрывно связано с властными отношениями, а власть через поддержку истинностных дискурсов делает индивида субъектом определенного типа. Так складывается центральный для философии Фуко треугольник: знание — власть — субъект.

Власть, согласно Фуко, не спускается сверху, а поднимается снизу. Дело в том, что властные отношения складываются из-за сопротивления индивида подавлению. Это сопротивление как раз и делает его субъектом властных отношений, которые носят сугубо структурный характер. Вопрос «что такое власть?» несет в себе ошибку, поскольку сам вопрос заранее утверждает существование власти как трансисторической универсалии. Вернее ставить вопрос так: «как складывается власть?» И в каждом конкретном историческом случае следует отвечать на него по-своему.

В своем стремлении отбросить телеологическую историю, заранее полагающую цель и направление исторического процесса, Фуко сблизился с исторической «школой Анналов», основателями которой были М. Блок и Л. Февр. Представители этой школы отказывались от истории великих исторических деятелей, настаивая на необходимости писать историю всего человечества, включая самых скромных и бесславных представителей. Фуко внес значительный вклад в традицию «школы Анналов» своими масштабными работами «История безумия в классическую эпоху» и «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы». Он убедительно показал, что можно писать историю пациентов психиатрических клиник или историю заключенных пенитенциарных учреждений. Однако его основная цель заключалась в другом: обращаясь к истории тех, кого общество выбрасывает на обочину, считал он, исследователь получает возможность ускользнуть от магистральных властных дискурсов, ослепляющих и подавляющих исследователя, сталкивающегося со всей их мощью. Отсюда интерес Фуко к маргинальным группам населения, историю которых он блестяще анализировал в своих лекционных курсах.

В последний период своего творчества Фуко обратился к проблеме оснований человеческой деятельности. Задавшись вопросом о том, почему индивид становится на путь субъективации и что побуждает его участвовать во властных отношениях, Фуко выработал понятие *заботы о себе*. «Забота о себе» — понятие, перекликающееся с ницшеанским понятием воли к власти и обозначающее позитивную силу, побуждающую человека преобразовывать себя ради некоего идеала совершенствования или спасе-

ния. Эта забота может принимать самые разные формы, от религиозного аскетизма до занятий фитнесом, однако именно она неизменно выступает онтологическим основанием человеческой деятельности. Человек создает себя как произведение искусства (здесь Фуко сближается с эстетизмом Ш. Бодлера и О. Уайльда), а эта забота о себе позволяет ему предпринять заботу о других, т.е. обрести над ними власть.

Сотрудник Фуко по нескольким проектам **Жиль Делёз** (1925—1995) известен и как весьма самобытный философ, и как автор, написавший несколько популярных во Франции и в США книг в соавторстве с психоаналитиком Феликсом Гваттари.

Делёз предложил в очередной раз радикально пересмотреть наши представления о статусе сущностей и явлений. Господствовавшая до сих пор метафизика сущностей и явлений представляла дело так, будто за всяким поверхностным явлением вещи нашему сознанию лежит глубинная сущность этой вещи. Между тем человеческое восприятие всегда имеет дело только с поверхностями и никогда не достигает глубин. Глубина, или внутренняя сущность вещи — плод нашего мышления, склонного к мифотворчеству. Философии следует отказаться от наивной веры в глубинные сущности и заняться исследованием поверхностей.

Поверхность структурируется *складками*, по линиям которых распределяются качества и смыслы. *Смысл* представляет собой парадоксальную инстанцию, мгновенно пробегающую всю складку, состоящую из серии точек, и в каждый конкретный момент времени он только что побывал в каждой из этих точек, но теперь здесь отсутствует. Дело в том, что смысл является пустой клеткой, постоянно кочующей по сериям означающих и означаемых, коммуникация между которыми становится возможной именно благодаря этой пустой клетке. Делёз описывает блуждания этой пустой клетки как *номадическую дистрибуцию сингулярностей*, понимая под этим постоянную пульсацию элементов смысла, не привязанных ни к какой точке складки.

Делёз считал, что всякую философскую концепцию можно объяснить совершенно неподготовленному человеку и не прибегая к сложным понятиям. Так, он объяснял свою концепцию складки на простых примерах: земная поверхность собрана в складки, образующие неровности ландшафта; море собрано в складки волн, благодаря чему становится возможен серфинг; книга — это собранные в складки бумажные листы; человек мыслит складками своего головного мозга и т.п. Не будь складок, мир был бы лишен качественной определенности. Да и сама человеческая мысль — не что иное, как инстанция, пробегающая по поверхностям складок, в которые собрана реальность как таковая.

Ученик Лакана и практикующий психиатр **Феликс Гваттари** (1930—1992) двигался в том же направлении, сформулировав концепт *машины*. Всякий элемент реальности, порождающий те или иные эффекты, может быть описан как машина — структурное сочетание элементов, производящее определенную работу. Так, например, человеческая гортань представляет собой машину по производству речи; губы ребенка вместе с материнской грудью образуют машину, поглощающую молоко; универ-

ситет — машина по производству образования. Есть мегамшины городов, военные машины, литературные машины и т.п. Концепт машины стал центральным элементом двухтомного труда «Капитализм и шизофрения», написанного в соавторстве Делёзом и Гваттари.

Подвергнув критике как фрейдовский психоанализ, так и марксизм, Делёз и Гваттари использовали рациональные элементы обеих доктрин, предложив оригинальную версию фрейдомарксизма. Они советовали рассматривать человека как машину по производству желания, или желающую машину. При этом желание, настаивали они, вовсе не обязательно носит сексуальную окрашенность, как то представлялось Фрейду. Кроме того, желание, согласно Делёзу и Гваттари, носит сугубо позитивный характер, а не стремится восполнить отсутствие и зияние, как полагал Лакан. Желание здесь трактуется по образцу воли к власти Ницше, творчеству которого Делёз посвятил отдельную книгу. И наконец, желание анализируется у Делёза и Гваттари одновременно на двух уровнях — на уровне индивидуального организма и на уровне общественно-экономического производства.

Желающая машина состоит из трех рабочих компонентов, а именно: 1) машины-органы — производящий компонент, непрерывно вырабатывающий желание; 2) тело без органов (выражение заимствовано у французского поэта А. Арто) — функциональный антагонист машин-органов, препятствующий их работе; 3) субъект — пространство, в котором сходятся во взаимодействии машины-органы и тело без органов. Желающее производство проходит три технологические стадии. На первой машины-органы неограниченно продуцируют желание; желающая машина при этом является *параноической*. На второй стадии тело без органов останавливает производство, не уничтожая при этом производственные компоненты; желающая машина при этом работает на холостых оборотах и сама является *холостой*. На третьей стадии желающее производство возобновляется, но идет рывками, подавляемое гнетом тела без органов, а желающая машина при этом становится *чудодейственной*: она вроде бы работает, но почти ничего не производит.

Психоанализ Фрейда постулировал существование целостной психической личности. Делёз и Гваттари обнаруживают на ее месте расколотый субъект, а свою аналитическую модель они называют шизоанализом (от греч. *схизис*, или *шизис*, — раскол). Шизоанализ — одновременно и терапевтическая практика, и революционная теория. Его цель — освобождение желающего производства, которое должно совершиться сразу на двух уровнях — на уровне отдельного индивида и на уровне общества в целом. Тоталитарное сознание здесь описывается как параноидальное: у параноика есть навязчивая идея, которой он подчиняет все; поэтому параноик — это фашиствующий и реакционный тип, не приемлющий ничего отличного от своей навязчивой мании. Шизофреник, напротив, человек с расщепленным сознанием, у которого нет никакой магистральной линии мышления, поэтому он готов принять любые формы общественной жизни и любых индивидов, сколь угодно отличных от него. Революция, провозглашают Делёз и Гваттари, это шизофренизация общества, а шизофрения — это революция на уровне отдельного человека.

Идеи «Капитализма и шизофрении» стали отражением молодежных волнений 1960—1970-х гг. и по сию пору остаются популярны у людей левой политической ориентации.

Феликс Гваттари известен также своими работами, написанными без соавторства Делёза, хотя их популярность у политизированных интеллектуалов не столь высока. Гваттари фокусировал свое внимание на производстве субъективности: человек никогда не рождается субъектом, но производится в этом качестве всевозможными машинами, в роли которых могут выступать, например, городская архитектура или различные литературные жанры. Это производство происходит большей частью на уровне бессознательного, которое, согласно Лакану, структурировано как текст. В отличие от Лакана, Гваттари полагал, что бессознательное не исчерпывается символическими структурами, а частично выходит за пределы лингвистического выражения. Здесь-то и происходит активная субъективация индивида. Таким образом, человек не просто символическое животное, как считал Лакан. Для человека чрезвычайно важна окружающая среда, в которой он становится субъектом. Поэтому в поздний период своего творчества Гваттари взялся за разработку экологической теории, включающей как отношения человека с природой, так и исторический процесс создания искусственной среды. Эту теорию он назвал *экософией*.

Жак Деррида (1930—2004) стоит особняком среди прочих философов-постструктуралистов, поскольку он был наименее склонен к левым политическим акциям и выработал собственную версию постструктурализма, получившего популярность в США, но не прижившегося во Франции.

Деррида предложил практику теоретического подрыва метафизики, которую он назвал *деконструкцией*. Деконструкция представляет собой последовательное сворачивание метафизических конструкций, которые должны обрушиваться не от ударов внешней критики, а под собственной тяжестью. Эта практика заключается в виртуозной работе с классическими философскими текстами, которые оборачиваются против своих авторов. Смысл этой деятельности в том, что такова, согласно Деррида, единственно возможная в наши дни философская практика: деконструирование философии — это и есть философская практика, имеющая глубокие этические основания. Тем культурам, что не имеют давних традиций метафизики (например, в России), следует сперва озаботиться созданием этой метафизической традиции, а затем деконструировать ее. После этого деконструкции должна подвергнуться сама деконструкция метафизики. Этот процесс может и должен продолжаться бесконечно.

Ниспровергая метафизику, Деррида в то же время предложил ряд собственных новаций, имеющих значение для развития нетрадиционной онтологии. По Деррида, человек никогда не имеет дела с реальностью как таковой, а всегда только со *следами*, оставляемыми элементами этой реальности. Так, на месте предмета исследователь всегда застаёт лишь его след, т.е. указатель на то, что такой предмет наличествует, но не сам предмет. След функционирует по принципу *дополнительности*, замещая отсутствующий предмет и восполняя его отсутствие. Зафиксировать такую пульсацию предмета, всегда отсутствующего в конкретном месте, но всегда

обозначаемого в нем как присутствующий, позволяет сложная процедура, которую Деррида назвал *различением*. Различение позволяет обозначить мгновенное отличие предмета как указателя-знака от самого себя как метафизической сущности.

Помимо французских теоретиков структурализма и постструктурализма к этому движению можно причислить ряд авторов из других стран. Прежде всего — это российская традиция языкознания, оказавшая значительное влияние на формирование французского структурализма: русский формализм, московско-тартусская лингвистическая школа, советский послевоенный структурализм и работы В. Я. Проппа и М. М. Бахтина. Популярность «французской теории» в США вызвала к жизни деконструктивизм Йельской школы, о котором будет сказано подробнее в следующем параграфе. Наконец, оригинальную версию постструктурализма предложили такие британские теоретики, как Т. Иглтон и Э. Истхоуп. В 1980-е гг. англо-американский постструктурализм стал сливаться с феминистской критикой и приобрел черты общественно-политического движения.

Расцвет постструктурализма пришелся на 1960—1970-е гг., а к концу тысячелетия уже начались разговоры о необходимости преодоления постструктуралистской критики и о создании новой метафизики. Уже в позднем творчестве Деррида можно увидеть частичное возвращение к метафизическому дискурсу, да и сам философ открыто заявил о своей любви к метафизике. Тем не менее достижения постструктурализма стали академической нормой, а возврат к наивно-метафизическим представлениям, не учитывающим постструктуралистскую критику, теперь уже едва ли возможен. К тому же, несмотря на то что никого из ведущих представителей структуралистско-постструктуралистского движения уже нет в живых, на смену ему не пришло никакого нового мощного явления интеллектуальной культуры, которое позволило бы оставить постструктурализм в прошлом.

Постструктурализм во многом является теоретическим осмыслением глобальной ситуации постмодерна, поэтому те мыслители, о которых пойдет речь в следующем параграфе, также связаны со структуралистско-постструктуралистским движением.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Назовите представителей лингвистики, подготовивших возникновение структурализма.
2. В чем философский смысл лингвистики Ф. де Соссюра?
3. Почему структурный подход в гуманитарных исследованиях устраняет метафизику сущности/явления?
4. В чем заключается гипотеза К. Леви-Строса относительно отношений означающего и означаемого в культуре?
5. Почему структурный анализ «мифологий» Р. Барта носит характер критики капитализма?
6. Что такое денотация и коннотация?
7. В чем заключается дебиологизация фрейдизма в структурном психоанализе Ж. Лакана?

8. Что М. Фуко понимает под выражениями «археология» и «эпистемология»?
9. В чем заключается проект реформирования онтологии Ж. Делёза?
10. Какова роль психоанализа в становлении постструктурализма?

Аналитические вопросы и задания

1. В чем заключается смысл провозглашенной М. Фуко «смерти человека»?
2. Покажите различие между структурализмом и постструктурализмом.
3. В чем заключается трансформация субъекта в постструктурализме?
4. Каким образом постструктурализм преодолевает онтологизацию структуры?
5. Как различаются понятия «структурный» и «структуральный»?
6. Как постструктурализм производит отрыв означающего от означаемого?
7. Есть ли существенное отличие британского постструктурализма от французского?

Творческие вопросы и задания

1. Объясните, почему постструктурализм считается теоретическим выражением культурного состояния постмодерна?
2. В чем смысл революционного лозунга «структуры не выходят на улицы» и почему Ж. Лакан производит его переворачивание?
3. Как постструктуралистские идеи повлияли на современную литературу?
4. В чем особенности постструктуралистского стиля письма?
5. Как повлияли на становление структурализма «новый роман» и «новая критика»?

Литература

Автономова, Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк французского структурализма) / Н. С. Автономова. — М.: Наука, 1977.

Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. — М.: Академический проект, 2008.

Греймас, А. Структурная семантика. Поиск метода / А. Греймас. — М.: Академический проект, 2004.

Делёз, Ж. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; пер. Д. Кралечкина. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз; пер. Я. Я. Свицкого. — М.: Екатеринбург, 1998.

Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида; пер. Н. С. Автономовой. — М.: Ad Marginem, 2000.

Дьяков, А. В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. — СПб.: Алетейя, 2010.

Кристева, Ю. Семиотика. Исследования по семанализу / Ю. Кристева. — М.: Академический проект, 2013.

Лакан, Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан. — М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997.

Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан. — М.: Гнозис, 1995.

Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. — М.: Наука, 1985.

Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. — СПб.: Гуманитарная академия, 2004.

Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. — СПб., 1994.

Глава 10

ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- теоретические источники и исторические обстоятельства возникновения глобального состояния постмодерна;
- основные концепции постмодернистской философии;
- критерии постмодернистского стиля философствования;

уметь

- проводить сравнительный анализ постмодернистских концепций, устанавливать общие и различные моменты в философии постмодернизма и других философских течениях XX—XXI вв.;
- проводить критику постмодернистского стиля мышления;

владеть

- основными навыками анализа философских текстов, принадлежащих к традиции постмодернизма;
 - навыками постмодернистской критики текстов;
 - навыками постмодернистской деконструкции метафизических доктрин.
-

Термин **«постмодернизм»** (как и его вариации «постмодерн» и «постмодерность») представляет собой парадоксальную по смыслу конструкцию, поскольку буквально означает «то, что после современности». Вместе с тем он оказывается вполне осмысленным, если понимать его как «то, что после модерна», подразумевая под **«модерном»** парадигму классической эпохи новоевропейской истории, которая сама себя осмысляла как современность. Таким образом, *модерн* — это ключевой для европейской истории момент, когда целая культурная эпоха устами своих наиболее авторитетных представителей заявила, что ее историческое время — это современность. Это означало, что весь исторический процесс разворачивался теперь на глазах у способных постичь его интеллектуалов, представляя им как нечто всецело разумное или, по крайней мере, поддающееся осмыслению. Более того, эти интеллектуалы претендовали на контроль над всеми общественными, экономическими, политическими, психологическими, а отчасти и физическими процессами, составляющими эту самую современность. Так модерн стал не просто обозначением временного отрезка, а проектом, устремленным на преобразование мира и человека. Однако к началу XX в. многие ведущие западные мыслители почувствовали если не поражение, то, по крайней мере, исчерпанность модернистского проекта и ситуацию изживания модернистской идеологии стали называть постмодерном.

Поначалу постмодерн представлял собой художественный стиль, прежде всего литературный. Первыми писателями-постмодернистами при-

нято считать ирландца Джеймса Джойса и француза Марселя Пруста. Для их стиля характерно смешение высокого и низменного стилей, активное психологическое вовлечение в творческий процесс читателя и стирание границ между художником и зрителем. Постмодерн как визуальный стиль появился несколько позднее и проявился прежде всего в архитектуре. Само слово «постмодерн» вошло в обиход благодаря книге американского архитектора Ч. Дженкса «Языки архитектуры постмодерна».

Однако в научной литературе это выражение появлялось уже раньше. В 1917 г. его употребил Р. Панвиц, который так обозначил состояние западного мира, столкнувшегося с необходимостью отказа от европоцентризма и распадом колониальной системы. Таким образом, под «постмодерном» понимают сразу несколько аспектов западной (а теперь уже и мировой) культуры, и употребление термина остается довольно расплывчатым.

10.1. Жан-Франсуа Лиотар

В философский лексикон понятие «постмодерн» прочно вошло после появления небольшой книги французского социолога науки **Жана-Франсуа Лиотара** (1924—1998) «Состояние постмодерна». Лиотар определяет постмодерн как ситуацию недоверия к метанарративам. Человечество только и делает, что производит нарративы (повествования), т.е., попросту говоря, «рассказывает истории» о физическом или химическом взаимодействии, о бессознательном, о молекулах и атомах и т.п. Философы вырабатывают метанарративы — глобальные повествовательные комплексы, охватывающие все прочие известные на данный момент нарративы. Классическим примером метанарратива может служить философская система Г. В. Ф. Гегеля, охватывающая и историю философии, и философию права, и новейшие на тот момент достижения естественных наук и т.д. Гегель полагал, что ему удалось создать итоговую систему знания, после которой больше уже не нужно философствовать. Однако после Гегеля пришли новые философы, которые также создавали свои собственные картины мира, включавшие в себя гегелевскую систему как частный случай из истории мысли. А за ними пришли новые мыслители, также включавшие доктрины своих предшественников в свои собственные. Этот процесс привел к тому, что теперь мы не доверяем ни одному из метанарративов, зная, что в любой момент может появиться новый метанарратив, а старый, каким бы стройным он ни был, будет объявлен историческим курьезом. Эту ситуацию недоверия метанарративам из-за их бесконечной смены Лиотар и предложил называть постмодерном.

Сходное определение дает итальянский писатель и исследователь — медиевист **Умберто Эко** (род. 1932). Единственный доступный человечеству способ самовыражения, говорит он, заключается в том, чтобы рассказывать истории. Сегодня мы уже не верим никаким историям. Человечество слишком долго позволяло себя обманывать мифам, религиям, науке и философии, и теперь оно не верит уже ни во что. Однако поскольку оно не может не сочинять истории, нам остается лишь продолжать сочи-

нять их, но уже в момент сочинения мы помним, что все это выдумка и ложь. Поэтому практика сочинения историй носит теперь чисто игровой характер. Это и есть культурная ситуация постмодерна.

10.2. Теоретическое осмысление ситуации постмодерна

Теоретическим осмыслением ситуации постмодерна, как уже говорилось в предыдущем параграфе, стала философия французского постструктурализма. Когда говорят о философии постмодерна или о постмодернизме в философии, подразумевают прежде всего философскую деятельность М. Фуко, Ж. Делёза, Ж. Деррида и их последователей. Однако эти мыслители во многом еще остаются близки к традиции философии и принадлежат к академическо-университетской системе. В свете такого положения дел само существование постмодернизма в философии представляется проблематичным: в философии всегда хватало оригиналов и ниспровергателей, так что даже самая радикальная критика философской традиции вписывается в саму эту традицию. Некоторые исследователи поэтому склонны говорить об особой «постмодернистской чувствительности», присущей философам-постмодернистам. Под этим понимается, во-первых, радикальная релятивистская установка в философском теоретизировании, а во-вторых, экстравагантный язык философствования, порывающий с академическими нормами, а порой и с хорошим вкусом.

Немецкий философ **Юрген Хабермас** (род. 1929) в своей книге «Философский дискурс о модерне» возводит философский постмодернизм к творчеству Фридриха Ницше. Именно Ницше, полагает он, заложил основания для нигилистического отрицания всех и всяческих ценностей и смыслов. Действительно, следует вспомнить о том, что Ницше не только заявил об относительности всякого знания, об искусственном характере морали и религии, но и объявил само человеческое познание изобретением, сделанным в самый лживый момент мироздания. Несомненно, философы-постмодернисты переняли у него мысль об исторической относительности всех культурных ценностей: что бы мы ни говорили о реальности, это говорится определенным языком, выработанным в определенных условиях, отражает наши исторически сложившиеся представления, ни на миг не приближая нас к достижению истины, которой и вовсе не существует, поскольку само понятие истины было изобретено в определенный момент человеческой истории и смысл его меняется от эпохи к эпохе.

Постмодернизм — это неверие в существование истины, и вместе с тем в игровом порядке он допускает принятие любой истины, какой бы архаичной она ни была. Хотя сами философы-постмодернисты по-прежнему не верят ни в какие истины, как диагносты своей эпохи они констатируют возврат к таким представлениям о мире, которые модерн, казалось бы, развенчал, высмеял и опроверг раз и навсегда. Так, немецкий философ **Петер Слотердаjk** (род. 1947) в своей «Критике цинического разума» анализирует ситуацию «реванша Бога»: эпоха Просвещения не оставила от религии камня на камне, объяснив причины возникновения веры в Бога

и их идеологический характер, и тем не менее, в наше время очень много людей верят в него вопреки просветительской критике. Психологический тип этих людей Слотердаjk описывает как «цинический разум»: я знаю, что нет никаких оснований верить в Бога, я знаю, что это глупо, и тем не менее, я верую. Модерн верил во всецело разумный характер человека; постмодерн принимает человека со всеми его слабостями, признавая иррациональный характер его поступков.

Более того, философы-постмодернисты и сами пытаются уйти от рациональных схем, ищут новые формы и способы мышления. Так, французский философ **Жан-Люк Нанси** (род. 1940) предложил *писать телом*, дав свободу соматическим проявлениям человеческой сущности и признав равноправие тела и разума, тогда как вся предшествующая философия дискриминировала тело, навязывая ему диктат разума.

Философы-постмодернисты — не столько разрушители традиции, сколько диагносты нашего времени, стремящиеся описывать наличную ситуацию наиболее адекватным языком. Их дискурс представляет собой смешение традиционных философских понятий, обыденной речи, собственных неологизмов и оригинальных конструкций. Одним из самых ярких и, несомненно, самым популярным из этих авторов был французский философ Жан Бодрийяр.

10.3. Жан Бодрийяр

Жан Бодрийяр (1929—2007) плохо вписывался в движение постструктуралистов, всегда оставаясь в одиночестве и не щадя в своей критике ни прежних философов, ни новых. В 1973 г. он опубликовал небольшую работу с призывным названием «Забудь Фуко», где заявил, что один из признанных лидеров структуралистско-постструктуралистского движения Мишель Фуко выработал дискурс, являющийся отражением той самой метафизики, которую он стремился ниспровергнуть. Это сразу сделало Бодрийяра врагом записных постмодернистов, превозносивших Фуко как нового пророка. Для Бодрийяра вообще характерно находить себе врагов даже в том лагере, который, казалось бы, должен поставлять ему союзников. Хотя его считают чуть ли не главным пророком постмодернизма, сам он всячески отрицал свою принадлежность к этому направлению и резко критиковал философский и культуралистский постмодерн. Впрочем, это лишь укрепило его репутацию бескомпромиссного критика-постмодерниста.

Свою теоретическую деятельность Бодрийяр начал с анализа потребительского мира вещей. В своей ранней книге «Система вещей» (1968) он говорил о том, что вещи в своей функциональности опережают человека, не только диктуя ему правила потребления, но и формируя его самого. Потребляемые вещи сами формируют потребности человека, которому приходится плестись за ними. Несколько лет спустя Бодрийяр систематически описал знаково-символический характер вещей в своей книге, название которой пародировало заглавие известной работы К. Маркса: «К критике политической экономии знака». А в самой известной своей

книге «Символический обмен и смерть» Бодрийяр свел свои идеи в единую стройную картину.

К. Маркс считал, что система производства-потребления опирается на потребительную стоимость товара, т.е. на его способность удовлетворять естественную потребность человека. Например, причиной потребления хлеба и основанием его рыночной стоимости является его способность удовлетворять нашу биологическую потребность в пище. Но что за потребительная стоимость у новой модели смартфона? По логике Маркса выходит, что в человеческой природе миллионы лет дремала скрытая потребность именно в этой модели, которая до поры не находила себе удовлетворения, а вот теперь наконец-то может быть удовлетворена. Бодрийяр считает такое объяснение нелепым и предлагает свое собственное: основой потребления является не потребительная стоимость, а *символическая*. Другими словами, приобретая тот или иной товар, мы удовлетворяем не биологическую потребность, а статусно-символическую. Смартфон нужен нам вовсе не для выживания, а как статусный предмет, позволяющий нам ощутить свой социальный статус или, по крайней мере, не отстать от соседей по социуму. То же касается таких, казалось бы, жизненно необходимых предметов, как одежда и продукты питания. Мы приобретаем не ту одежду, что наиболее адекватна климату в месте нашего проживания, а ту, что сейчас в моде, или ту, что диктует нам дресс-код. А в продуктовом магазине мы покупаем не самую калорийную пищу, а товары от популярного производителя или привлекательно упакованные продукты.

Бодрийяр задается вопросом о причинах и механике *символического обмена*. Символический обмен начинается уже в первобытном обществе, причем в обменном цикле циркулируют объекты, которые можно обозначить сочетанием «проклятая доля» (выражение Ж. Батая). «Проклятая доля» представляет собой ценность, которая таит в себе опасность для человеческого сообщества, а потому от нее избавляются, и которая в то же время не подлежит уничтожению именно из-за своей ценности. Для первобытных сообществ, всегда стоявших на грани выживания, такой ценностью являются женщины: их ценность заключается в том, что они способны рожать детей, а опасность — в том, что неконтролируемое деторождение может привести сообщество к голодной смерти. Поэтому первобытные кланы обмениваются женщинами как символической ценностью. Впоследствии появляются субституты этого менового объекта.

Символический обмен с самого начала происходит по схеме «дар — отдаривание». В ответ на дар представляется дар ответный, однако необходимо, чтобы отдаривание совершалось с отсрочкой, иначе это будет просто возврат дара. Чем более развито общество, тем длиннее отсрочка. Современная цивилизация растянула эту отсрочку до бесконечности. Например, в религии человек дарит Богу свое послушание, а Бог со своей стороны отвечает ему дарованием всяческих благ, которое откладывается до конца человеческой жизни. Или в политике «холодной войны»: противоборствующие стороны накапливают ядерное оружие, тратя на него почти все свои ресурсы, а ядерный удар откладывается на как можно более далекий срок, в идеальной перспективе — навсегда.

Для описания символического обмена Бодрийяр использует ставший расхожим термин «симулякр». Симулякр — это символическая единица, замещающая предмет и представляющая его в цикле обмена. Бодрийяр выделил четыре стадии симуляции и, соответственно, четыре порядка симулякров:

1) порядок — изделие. Симулякр первого порядка — это изделие, отсылающее к природному объекту и изготавливаемое в единственном экземпляре. Например, пейзаж, изображающий природный ландшафт;

2) порядок — подделка. Симулякр второго порядка имитирует симулякр первого порядка. Примером может служить подделка картины известного художника;

3) порядок — серийное изделие. Симулякр третьего порядка появляется в эпоху поточного производства и отсылает к модели, стандарту или образцу. Например, полиграфическое воспроизведение известной картины, всякий экземпляр которого идентичен типографской матрице или цифровому образу;

4) порядок — симулякр, оторвавшийся от своих прообразов и пустившийся в свободный дрейф. От первых трех порядков он отличается тем, что отсылает только к другим симулякрам и никак не связан с природными объектами. Примером может служить микс из картин классических художников, выполненный в графическом редакторе.

Хотя появление каждого нового порядка симулякра, по Бодрийяру, не означает исчезновения предшествующих, в наше время преобладает именно четвертый порядок, основным принципом которого является бинарный обмен — обмен символов на символы, их копирование, не предполагающее никакого выхода за пределы этого символического цикла. Бинарный обмен мы наблюдаем теперь повсеместно. Например, современная биология считает основой биологической жизни матричный синтез ДНК (дезоксирибонуклеиновой кислоты), который представляет собой простое копирование несущих наследственную информацию триплетов азотистых оснований, так что на поверхности одной нити ДНК выстраивается другая, точно такая же. Другим примером может служить система экономических обменов, где банковские счета обмениваются на другие банковские счета, которые в принципе не могут быть обналичены и опираются не на золотой запас, как это было во времена Маркса, а на скорость экономических обменов.

Таким образом, в наши дни симулякром стало все — наука, политика, образование, религия и т.д. Происходит *пролиферация симулякров* — проникновение симулякров из одних областей в другие. Теперь политика становится бизнесом, а бизнес — политикой, искусство, спорт, религия смешиваются между собой. Теперь даже природные объекты стали симулякрами, потому что «дикую» природу можно встретить только в государственных заповедниках, охраняемых законодательством и контролируемых лесными хозяйствами и экологическими комиссиями. Реальность превратилась в *гиперреальность* — симулякр реальности, более убедительный, чем прежняя реальность.

Вся философия Бодрийяра носит политическую окрашенность, да и сам философ был склонен откликаться на политические события сегодняшнего дня. Его суждения были весьма резкими и порой производили впечатление преднамеренной провокации. Так, например, в 2001 г. он заявил, что падение башен Всемирного торгового центра в Нью-Йорке было ответным даром архитектурного сооружения на смертельный дар атаковавших их террористов. А антитеррористические операции США в Ираке и Афганистане он назвал «порнографией войны», заметив, что настоящей войны в современном мире больше нет, а есть только бесконечный новостной телесериал, призванный приковывать внимание телезрителей. И наконец, он вызвал возмущение многих своих читателей заявлением о том, что терроризм в своей бессмысленной жестокости является революцией против захватившей весь мир системы симуляции: в то время как любой осмысленный бунт в конце концов работает на укрепление этой системы, терроризм, не имеющий никаких разумных целей и представляющий собой полную бессмыслицу, только и может разрушить систему.

Впрочем, сам Бодрийяр никоим образом не оправдывал терроризм. Он полагал, что западное общество способно противостоять системе симуляции куда более скромными и ненасильственными действиями. Обыватели составляют «молчаливое большинство», которое являет собой инертную массу, поглощающую любое направленное на нее воздействие и никак не реагирующее в ответ. Это эффективный способ сопротивления, поскольку «молчаливое большинство» невозможно мобилизовать на службу системе: оно все принимает, но ничего не делает в ответ. Себя же Бодрийяр уподоблял бравому солдату Швейку из знаменитого романа Я. Гашека, который подыгрывал системе, доводя ее до абсурда и тем самым ее разрушая. Впрочем, в массовом сознании он остался скорее человеком, создавшим теорию виртуальной реальности, и недаром кинорежиссеры братья Вачовски предлагали ему роль архитектора Матрицы во второй части своей прославленной трилогии. Бодрийяр, как обычно, отказался.

Постмодернизм, основными теоретиками которого выступили преимущественно французские философы, приобрел наибольшую популярность в США, где он непосредственно слился с авангардной художественной практикой и радикальной политической деятельностью. Что касается теоретического постмодернизма, его основными представителями здесь стали не столько философы, сколько литературоведы.

Наибольшую известность среди американских версий постмодернизма приобрел деконструктивизм Йельской школы, сложившийся под влиянием и при непосредственном участии Ж. Деррида. Наиболее известным ее представителем является **Фредерик Джеймисон** (род. 1934), сочетавший литературоведческую работу с критикой капитализма. Его оценка постмодернизма является весьма политизированной и опирается на марксистскую теорию, что нашло свое выражение в названии самой известной работы Джеймисона «Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма» (1991).

Поль де Ман (1919–1983), литературовед бельгийского происхождения, стал своего рода связующим звеном между европейским и американским

теоретическим постмодернизмом. Его критические работы могут служить примером задействия постмодернистских приемов в практике гуманитарной науки. Анализ литературных текстов становится здесь платформой и поводом для формулирования собственных идей. Этот стиль вообще чрезвычайно распространен в современном литературоведении, которое, впрочем, редко выходит на философский уровень осмысления.

В настоящее время постмодернистский стиль философствования и критики стал едва ли не повсеместным, утратив новизну и провокативный характер. Существуют различные сценарии дальнейшего развития событий. Одни полагают, что из постмодернизма уже нет и не может быть никакого выхода, так что «состояние постмодерна» останется с западной культурой до самого конца ее существования. Другие рассматривают постмодерн как периодическое явление, в критические моменты истории сменяющее эпохи модерна, а затем снова уступающее им место. Как бы то ни было, постмодерн утвердился в качестве альтернативы академической мысли или как ее дополнение.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Какие политические процессы подготовили ситуацию постмодерна?
2. В чем заключается состояние постмодерна согласно Ж.-Ф. Лиотару?
3. Что такое деконструкция?
4. Какие порядки симулякров описывает Ж. Бодрийяр?
5. Покажите, в чем отличие постмодерна от модерна.

Аналитические вопросы и задания

1. Как соотносятся термины «постмодернизм» и «постструктурализм»?
2. Объясните смысл постмодернистского преодоления метафизики.
3. Что такое постмодернистский субъект?
4. Как постмодернистская философия трактует «конец истории»?
5. Что объединяет философов-постмодернистов?

Творческие вопросы и задания

1. Как вы думаете, возможна ли постмодернистская теория в философии?
2. Является ли деконструктивизм нигилизмом?
3. Кто был первым философом-постмодернистом и почему?
4. Какой выход возможен из состояния постмодерна?

Литература

Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. — Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000.

Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; пер. С. Н. Зенкина. — М. : Добросвет, 2000.

Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. — М. : Академический проект, 2000.

Ильин, И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. П. Ильин. — М. : Интрада, 1998.

Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. Н. А. Шматко. — СПб. : Алетейя, 1998.

Ман, П. де. Слепота и прозрение / П. де Ман. — СПб. : Гуманитарная академия, 2002.

Маньковская, Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. — СПб. : Алетейя, 2000.

Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. — СПб. : Университетская книга, 1997.

Глава 11

ФИЛОСОФИЯ ПСИХОАНАЛИЗА

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- историю формирования и развития психоанализа, основные направления современных философских дискуссий о проблематике и методе психоанализа;
- идеи представителей психоанализа и основные направления их философской критики;

уметь

- сопоставлять концепции основных представителей психоанализа;
- оценивать значение философской критики психоанализа для развития историко-философского процесса XX в.;
- выделять философски уязвимые положения психоанализа и использовать понятийный инструментарий философии в критике его основных положений;

владеть

- категориально-понятийным аппаратом психоанализа и навыками анализа современной критической литературы по философским проблемам психоанализа.
-

Психоанализ зародился на заре XX в., развивался в канве многочисленных философских направлений того времени, но получил широкое распространение гораздо позже — начиная с 1930-х гг. При этом мало какое из гуманитарных направлений мысли может соперничать с психоанализом в своей популярности. Психоаналитические образы буквально наводнили кинематограф и живопись, театр и литературу. Известные и не очень известные люди в стремлении разрешить свои внутренние проблемы побывали на кушетке психоаналитиков. Сегодня уже невозможно помыслить повседневную реальность западной культуры без психоанализа: его след мы видим в феминизме и радикальном протесте против общества, в рекламе и моде.

11.1. Формирование и критика учения Зигмунда Фрейда

Психоанализ как теория и практика начинает развиваться в работах **Зигмунда Фрейда** (1856—1939) и его последователей. Фрейд получает медицинское образование и первоначально специализируется в области сравнительной анатомии и физиологии мозга, а затем под влиянием Йозефа Брейера обращается к неврологии. В 1900 г. Фрейд выпускает работу «Толкование сновидений», в 1904 г. «Психопатологию обыденной жизни», в 1905 г. «Три очерка по теории сексуальности» и «Остроты и его отношение к бессознательному». В этих работах будет сформировано ядро

фрейдовского учения. С 1910 г. Фрейд расширяет свою теорию на область культуры, выступая с критикой социальных институтов в работах «Тотем и Табу» (1913), «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921), «Будущее одной иллюзии» (1927) и «Недовольство культурой» (1930). Большую часть жизни Фрейд работает в Вене, однако в 1938 г. перебирается в Лондон, пытаясь избежать преследований после прихода к власти Гитлера. Там он и умирает в 1939 г. после продолжительной болезни.

Работая в Вене, еще с 1902 г. Фрейд организует общество единомышленников, на основании которого в 1908 г. учреждается Венское психоаналитическое общество. Психоанализ как теория и метод продолжает свое развитие в работах учеников и соратников Фрейда. Одними из первых его продолжателей становятся Альфред Адлер и Карл Густав Юнг.

Альфред Адлер (1870—1937) стоит у истоков того направления психоанализа, которое принято называть *индивидуальной психологией*. Он получил медицинское образование и какое-то время работал врачом общей практики, постепенно заинтересовавшись неврологией. В 1902 г., после знакомства с работой Фрейда «Толкование сновидений», он примыкает к маленькому кружку сторонников Фрейда, а впоследствии становится президентом Венского психоаналитического общества. Через пять лет выходит работа Адлера «Исследование неполноценности органов», в которой он предлагает авторскую концепцию индивидуальной психологии и которая сразу же вызывает недовольство Фрейда. В итоге в 1911 г. Адлер порывает с Фрейдом и учреждает собственную Ассоциацию индивидуальной психологии, которая объединяет множество его сторонников. Это событие знаменует первый, но далеко не последний опыт раскола психоаналитического движения.

Швейцарский психоаналитик **Карл Густав Юнг** (1875—1961) является родоначальником *аналитической психологии*, которая в настоящий момент времени чрезвычайно распространена по всему миру. Юнг был психиатром и познакомился с Фрейдом и его идеями в 1909 г., когда уже достиг немалых профессиональных успехов. Его энергия и профессионализм очаровали Фрейда, и именно с Юнгом он стал связывать дальнейшее распространение психоанализа, сделав его первым президентом появившегося тогда Международного психоаналитического общества. Однако уже в 1914 г. их разногласия достигли критической отметки, и Юнг окончательно порвал с Фрейдом. В своей теории аналитической психологии, сформированной под влиянием увлечения восточной философией и мистицизмом, Юнг пытался преодолеть индивидуально психологическую направленность фрейдовского психоанализа.

В конце 1930-х гг., после массового отъезда психоаналитиков из Германии, в Америке начинает развиваться *неофрейдизм* (Э. Фромм, К. Хорни и др.), основной особенностью которого становится критика культуры и общества.

Карен Хорни (1885—1952) начала свою профессиональную деятельность (как психиатр) в Германии, но в 1932 г. переехала в Америку, став одним из пионеров развития психоанализа в этой стране. Следуя идеям Фрейда, Хорни акцентировала внимание на роли невротического кон-

фликта в развитии личности, подробно исследовала невротические механизмы защиты, т.е. представила последовательное описание динамической структуры невроза. Особую роль в его формировании она отводила обществу, подчеркивая невротическое значение культуры и ее определяющее значение в формировании невротической личности.

Эрих Фромм (1900—1980) как исследователь тоже сформировался в Германии. В отличие от многих других психоаналитиков пришел в психоанализ не из медицины, а из социологии и философии. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. сотрудничал с Франкфуртским институтом социальных исследований, и итогом этого сотрудничества стала своеобразная теория авторитарной личности. В 1933 г. Фромм покинул Германию и переехал в Америку. Он заложил традиции американского психоанализа, ориентированного на общество и способствующего освобождению человека и обретению им ответственности и свободы. Под его влиянием развивалась гуманистическая психология.

Развитие психоанализа не ограничивается перечисленными именами. Самобытные школы сформировались вокруг Жака Лакана во Франции, вокруг Людвиг Бинсвангера и Медарда Босса в Швейцарии, вокруг Шандора Ференци в Венгрии и пр. И до сих психоанализ обогащается новыми теоретическими идеями и практическими методиками.

11.2. Философские проблемы психоанализа

З. Фрейд был неврологом, первые его последователи имели медицинское образование, однако множество проблем, которые были поставлены в психоанализе, являются философскими. Они касаются методологии исследования человека и его сознания, особенностей его отношений с обществом и выбора собственного пути. Именно поэтому психоанализ стал отправным пунктом для построения философских теорий XX в. Он имел первостепенное значение для формирования идей Жака Лакана, Жюль Делёза и Феликса Гваттари. Стал критической платформой для экзистенциального психоанализа Жана-Поля Сартра и герменевтики Поля Рикёра.

Философские проблемы психоанализа развиваются вокруг двух общих пространств: пространства исследования человека, его сознания и пространства изучения общества и культуры, их функций и механизмов воздействия на человека. Оба этих теоретических направления исследования служат в психоанализе практической цели: адаптации человека в обществе, предотвращению расстройств личности или излечению от них.

Учение о человеке и движущих силах его поведения

З. Фрейд и его последователи пытались ответить на вопросы: «Какова природа человека? К чему он стремится? Что движет им в повседневной жизни, определяет его отношения с другими людьми, его восприятие мира и себя самого?»

Содержательной предпосылкой психоанализа является постулирование существования бессознательного психического — некоего региона психики, который полностью не осознается человеком, но имеет важное значение

в его жизни. Методологической предпосылкой психоанализа является жесткий детерминизм, с опорой на который трактуются все психические и социальные явления. Сочетание содержательной и методологической предпосылок определяет специфику психоанализа как направления мысли и как терапевтической практики: основная тема психоанализа — бессознательное, и это бессознательное определяет в психоанализе всю жизнь человека и общества.

Учение о бессознательном имеет давние философские и медицинские корни. О неосознаваемых влечениях писали А. Шопенгауэр и Ф. Ницше, И. Ф. Герbart и Т. Липпс. Начиная с XVIII в. исследование неосознаваемых слоев психики велось параллельно с развитием техники гипноза. Однако Фрейд акцентировал внимание на бессознательном и признал его основной движущей силой в жизни человека. На два указанных выше вопроса он дал однозначные ответы: в основе природы человека лежат неосознаваемые психические силы, они определяют всю его жизнь — повседневное поведение, отношения с другими, восприятие себя и развитие культуры.

3. Фрейд выделяет три слоя психики человека: *сознательное* — то, что находится в нашем сознании, актуально сейчас и может быть извлечено без труда; *предсознательное* — то, что не осознается сейчас, но может осознаваться в будущем или осознавалось в прошлом; *бессознательное* — то, что никогда не войдет в сознание и связано с инстинктивными влечениями. Этих влечений два: *Эрос* — конструктивное влечение к гармонии, продолжению рода; *Танатос* — деструктивное влечение, разрушающее начало, влечение к смерти.

Конкретизируя представление о бессознательном и механизмах его выражения, Фрейд разрабатывает структуру личности. Он выделяет в ней три элемента: Оно (Ид), Я (Эго), Сверх-Я (Супер-Эго). «Оно» действует по принципу «хочу» и наполнено бессознательными инстинктами, стремлениями, которые двигают человека вперед. «Я» приспособливает бессознательные желания к реальности. Отношения «Я» и «Оно» Фрейд уподобляет образу оседланного всадником ретивого коня, где конь — это «Оно», несущее вперед, а всадник — «Я», обуздывающее и направляющее. «Сверх-Я» надстраивается над этими двумя элементами и вмещает в себя запреты, нормы, правила, идеалы. Эта структура социальна и одновременно задает идеалы и смыслы поведения человека, а также ограничивает его социальными запретами. «Я», как «слуга двух господ», разрывается между инстинктивным «Оно» и социальным «Сверх-Я». Сделать его сильным — основная задача психоанализа как метода терапии.

Бессознательные влечения «Ид» настолько интенсивны, что «Я» не всегда может их обуздать. Они выжидают моменты, когда контроль сознания ослабевает, и прорываются наружу. По убеждению Фрейда, это часто происходит в сновидениях. Сновидения — это символическое удовлетворение наших собственных бессознательных желаний, и зная символику сновидений, можно узнать, чем наполнено наше бессознательное. Иногда бессознательное прорывается в ошибочных действиях (когда мы делаем совсем не то, что хотим, к примеру, забываем что-то сделать, купить), оговорках. Оно в символической форме выражается в творчестве, и искусство, по Фрейду, подобно сну, где реализуются желания.

Интенсивность бессознательных желаний настолько сильна, что они идут вразрез с социальной реальностью. Фрейд обозначает эту ситуацию термином «конфликт». Конфликт — это противоречие между бессознательными желаниями, социальными нормами и реальностью. Он деструктивен для человека и приводит к дезадаптации в обществе, тяжелым травматическим переживаниям, а в тяжелых случаях — к невротическим и психическим расстройствам. Чтобы предотвратить конфликт, психика изобретает *защитные механизмы*. Например, *вытеснение* способствует прямому удалению из сознания нежелательной или травмирующей информации: мы забываем что-то, что приносит нам неприятные эмоции; благодаря *сублимации* мы облакаем неприемлемые желания в социально приемлемую форму, и на таком механизме построено творчество.

Вскрытая Фрейдом структура психики не является данной с рождения, она развивается в процессе взросления ребенка. В детстве формируются привычные способы поведения и доминирующие у личности защитные механизмы. Корнями в детство уходят и многие травматические конфликты. В детские годы человек сталкивается с первыми противоречиями между «Ид», «Я» и «Сверх-Я». История этих противоречий формирует историю личности, на восстановление которой и направлен психоанализ как метод.

Основной философский вопрос, который возникает при обращении к теории Фрейда, это вопрос о статусе бессознательных феноменов и об интерпретации поведения личности на основании неосознаваемых самой личностью процессов. Именно этот вопрос становится центральным в философской критике психоанализа.

Сам Фрейд (а позднее и его последователи) предполагал вывод бессознательных феноменов из неосознаваемого пространства в сознание. Это и есть цель психоанализа как метода. Психоаналитик посредством специальных методик (путем метода свободных ассоциаций, анализа поведения, ошибочных действий, обращения к переживаниям раннего детства и т.д.) возвращает вытесненные травматические переживания в сознание и тем самым снимает их интенсивность, избавляя человека от болезненного конфликта. При такой стратегии работы с психикой для психоаналитика приобретает значение каждое переживание и каждое действие человека и окружающих его людей, все становится материалом для психоаналитической работы и психоаналитической интерпретации.

На продуктивность и революционность фрейдовского метода указывал французский феноменолог **Морис Мерло-Понти** (1908—1961). По его убеждению, Фрейд показал, что все проявления жизни человека, все события, которые с ним случаются, и все проявления жизни окружающих его людей имеют смысл для развертывания личности. Фрейд связал многочисленные феномены, которые окружают человека и являются его выражением, в единой целое; он показал изменение этого целостного комплекса во времени. И поэтому Мерло-Понти убежден, что Фрейд одним из первых представил попытку описания жизни человека как истории развертывания его существования. Этой позиции придерживался и родоначальник философской герменевтики **Поль Рикёр** (1913—2005), указывая на то,

что Фрейд расширил горизонты возможной интерпретации человека. Он показал недостаточность обращения только к осознаваемым феноменам и заложил основания новой онтологии, устремленной к существованию индивида.

Карл Ясперс (1883—1969), напротив, подчеркивал необоснованность фрейдовской интерпретации, характеризуя психоанализ Фрейда как гиперпонижающую психологию. Фрейд, по его мнению, преувеличивает значение деталей в жизни человека и ограничивается только одним уровнем интерпретации — интерпретацией по смыслу. **Мартин Хайдеггер** (1889—1976) связывает эту особенность психоанализа с опорой на принципы естественных наук и безусловным детерминизмом психоаналитической теории. Психоаналитическая интерпретация является, как он показывает, лишь одной из разновидностей причинного объяснения, распространенного в естественных науках. Эту же черту психоанализа **Карл Поппер** (1902—1994) обозначает как бесконечную верифицируемость: психоанализ может объяснить буквально все явления человеческой жизни. Это указывает на ненаучный характер психоаналитической теории, поскольку, по убеждению Поппера, критерием научности является как раз опровержимость, т.е. фальсифицируемость, теории.

Фрейдовское учение о человеке и бессознательной, инстинктивной детерминации его поведения было критически переосмыслено уже первыми последователями Фрейда. Они были не менее оригинальны, чем их наставник, поэтому в попытках преодолеть его ошибки они сформулировали теории, которые ни в чем не уступают классическому психоанализу.

Стремясь расширить понятие «бессознательное» и избавиться от его трактовки как резервуара инстинктивных желаний, **Карл Густав Юнг** (1875—1961) представил его философскую интерпретацию. Увлеченный мистикой и философией Востока, Юнг переосмыслил введенное Фрейдом понятие «либидо» и стал трактовать его как энергию, волю (подобную воле А. Шопенгауэра), поток, который проходит сквозь века, накапливается тысячелетиями и выражается в жизни каждого индивида. Он выделил два уровня проявления этой энергии и, соответственно, два уровня бессознательной психической жизни: *индивидуальное бессознательное* — вытесненные из сознания переживания и воплощенные в индивидуальных образах вековое наследие; *коллективное бессознательное* — накапливаемый человечеством опыт, выражающийся на индивидуальном уровне, в сознании людей, в образах-архетипах. Эти архетипы (Персона, Тень, Анима, Анимус, Старец, Самость) появляются в сказках и легендах и становятся носителями норм. Человек должен жить так, чтобы достичь равновесия между коллективным и индивидуальным бессознательным, а также между бессознательным и сознанием. Этот процесс Юнг называет *индивидуацией* и связывает с усвоением векового опыта человечества и одновременно с раскрытием собственных сил личности.

Уходя от излишнего акцентирования роли бессознательного психического, строит свою теорию индивидуальной психологии **Альфред Адлер**. Он так же, как и Фрейд, акцентирует свое внимание на детском опыте человека, но понимает его как индивидуальный опыт успехов и неудач,

принятия и отторжения. Жизнь человека, по его убеждению, движется двумя факторами. Во-первых, стремлением к компенсации каких-то имеющихся телесных или психических особенностей, а во-вторых, одобрением или неодобрением поведения человека обществом (на первых этапах жизни — родителями).

Центральное понятие психоанализа Адлера — «чувство неполноценности». Оно возникает вследствие неполноценности какого-либо органа, например: заикания, косоглазия, недоразвития конечностей. Вместе с другими факторами это чувство приводит к формированию *комплекса неполноценности*, или *дефектной позиции*, а он запускает компенсацию (Адлер приводит в пример античного оратора Демосфена, который страдал заиканием) или сверхкомпенсацию (которую развивают гениальные или чрезвычайно успешные люди). Эта компенсация направлена на обретение *чувства общности*, к которому стремится каждый человек и которое является основной целью психоанализа как терапевтического метода.

Как мы видим, и у самого Фрейда, и у его первых последователей обращение к неосознаваемой психической жизни человека всегда приводило к необходимости рассмотрения ее в социальном контексте: в контексте первого опыта взаимодействия с другими людьми в семье, в контексте векового культурного наследия и пр. Психоанализ не мог ограничиться индивидуальными психическими феноменами и обратился к феноменам культуры и общества.

Учение об обществе и культуре

К социальным и культурным феноменам Фрейд обращается начиная с 1910 г. Он распространяет описанные им самим по отношению к личности механизмы на общество и культуру. При этом общество для него несет функцию принуждения.

В своем труде «Недовольство культурой» Фрейд говорит о противоречии между желаниями индивида и теми ограничениями, которые накладывает общество. Человек всегда живет по принципу удовольствия, стремясь удовлетворить абсолютно все свои желания, в то время как культура требует от него подчинения принципу реальности и накладывает запрет на некоторые желания или допускает их удовлетворение лишь в социально приемлемой форме. Чем более развитой является культура, тем больше запретов, по мнению Фрейда, она накладывает, поэтому развитие цивилизации грозит привести к массовому неврозу человечества.

Такой принуждающий характер культуры уходит своими истоками в древние времена, когда господствовал родоплеменной строй и наши предки жили ордами. В основе орды стоял авторитет вождя — самого могущественного члена племени, отца и первопредка всех его членов. Именно он определял, что можно (и нравится ему), а что нельзя (и вызывает у него гнев). Фрейд описывает эту историю как миф об отцеубийстве. Однажды, по его мнению, недовольные абсолютным авторитетом отца молодые члены орды взбунтовались против него и его убили. Убийство лидера породило хаос и необходимость установления нового порядка. Так появились первые социальные нормы и запреты, не зависящие от конкретных людей и определяющие поведение всех членов группы.

Несмотря на имевшее место в далеком прошлом свержение авторитета лидера группы, в обществе мы видим отголоски той древней структуры. В труде «Массовая психология и анализ человеческого “Я”» Фрейд указывает на то, что социальные группы и общество в целом до сих пор организуются вокруг лидера. На него направляется энергия бессознательного каждого члена этой группы, люди соперничают за его благосклонность и одобрение. Выраженный авторитет лидера приводит к жестким нормам и прочным связям внутри группы. За подчинением идеалу и социальным чувствам у людей, по глубокому убеждению Фрейда, стоят агрессия и зависть, которые выходят наружу при ослаблении авторитета лидера или его отсутствии.

Однако, несмотря на достаточно негативное описание общества, не все феномены культуры Фрейд наделяет статусом запрета и принуждения. Исключением здесь, например, является искусство. Ему посвящены работы Фрейда «Достоевский и отцеубийство», «Моисей Микеланджело», «Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве» и пр. Искусство для Фрейда — это сон наяву, сфера чистой фантазии, в которой художник или зритель словно бы возвращаются в детство. Художник посредством сублимации удовлетворяет в творчестве свои желания, выражая их в социально приемлемых символах. Обращаясь к произведениям искусства, зрители эти символы расшифровывают. Таким образом, искусство становится пространством коммуникации.

Социальная и философско-культурная мысль Фрейда становится основанием для развития нескольких направлений социальной критики. В философии таким направлением станет сформированный в рамках социальной философии Франкфуртской школы *фрейдомарксизм* (Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймер и др.), в рамках самого психоанализа — *неофрейдизм* (К. Хорни, Э. Фромм, Г. С. Салливан).

Представители неофрейдизма акцентируют описанное Фрейдом противостояние личности и общества и называют его одновременно основной причиной невротических расстройств и движущим импульсом развития человека.

Карен Хорни (1885—1952) в работе «Невротическая личность нашего времени» подчеркивает, что именно современное общество ответственно за многочисленность больных неврозами, что оно имеет подавляющий характер и нередко препятствует гармоничному развитию личности. Противоречивые отношения между личностью и обществом Хорни описывает с помощью понятия «*базальная тревога*». Базальная тревога развивается в детстве и является реакцией на отсутствие поддержки и принятия ребенка в семье. Это первый опыт незащищенности и одиночества, который во взрослой жизни может нарастать и привести к неврозу избегания. Человек начинает уходить от общества, избегает установления крепких социальных связей и тем самым только усугубляет свое болезненное состояние.

Основой гармоничного развития личности является противоположное состояние — свободы и ответственности, доверия к себе и другим, уверенности и спонтанности. Именно в обществе, в отношениях с другими людьми человек может раскрыть свой потенциал, преодолеть базальную тревогу и развиваться как личность.

Эрих Фромм (1900—1980) в работах «Иметь или быть», «Бегство от свободы» также указывает на подавляющий характер общества. По его мнению, оно формирует стандартный образ личности, которому соответствует большинство людей. В «схватке» личности и общества каждый человек совершает фундаментальный жизненный выбор, который Фромм обозначает фразой «иметь или быть». Выбирая первый вариант поведения, человек полностью попадает в подчинение обществу, становится стандартным индивидом, который неплохо адаптирован и может *иметь* все, что необходимо: комфорт и псевдобезопасность. Однако следствием полного подчинения обществу является утрата личности — это та цена, которую человек за эту псевдобезопасность платит. Вторая стратегия, которая, по убеждению Фромма, должна стать идеалом для современного человека, включает свободный и творческий поиск, спонтанные отношения с людьми, ориентацию на собственные желания. Человек не должен полностью отворачиваться от общества, отбросить его нормы и правила, но в рамках общества он должен взять на себя смелость *быть* человеком, который ответственен за собственный жизненный путь.

Как мы видим, и в классическом психоанализе Фрейда, и в теории неопрейдизма сохраняется противостояние человека и общества. На эту черту психоанализа не раз указывали его критики. Так, Людвиг Бинсвангер (1881—1966), разрабатывая концепт любви как бытия-с-другими, подчеркивал, что общество и культура всегда наделяются в психоанализе негативным смыслом: рассматриваются как структура, диктат которой необходимо преодолеть. Между тем, по убеждению Бинсвангера, в обществе человек получает и опыт принятия, обоюдности и любви, и только в обществе, в отношениях с другими он может раскрыть свою личность.

В настоящее время этот и другие вопросы, поднятые психоанализом, вызывают горячие дискуссии. Как метод терапии психоанализ широко используется во всех странах мира, в том числе и в России. Появляются новые школы психоанализа. Для философии идеи Фрейда и его последователей остаются актуальными в отношении проблем природы человека, статуса неосознаваемых феноменов, возможных методов их исследования, природы творчества, оснований морали и культурных норм, механизмов взаимодействия общества и человека. Практически все разделы философии испытали на себе влияние идей психоанализа.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Расскажите о Зигмунде Фрейде, его жизненном пути и основных идеях.
2. Что такое бессознательное? Какую трактовку давал ему З. Фрейд и как понимали его последователи Фрейда?
3. Какие понятия использовали З. Фрейд и его последователи для описания бессознательного и его структуры?
4. Перечислите основные положения фрейдовского учения о человеке.
5. Расскажите, как З. Фрейд и его последователи понимали общество и культуру.

Аналитические вопросы и задания

1. Сравните две топики бессознательного З. Фрейда: в чем специфика каждой из них?
2. В чем отличия психоанализа З. Фрейда, К. Г. Юнга и А. Адлера?
3. Сравните психоаналитические идеи К. Хорни и Э. Фромма.
4. С чем связана сложность вопроса о статусе бессознательного, решает ли его психоанализ и каким образом?

Творческие вопросы и задания

1. Поразмышляйте, каков статус самого психоанализа. Можно ли его назвать всецело философским течением?
2. Приведите примеры бессознательных феноменов из собственной жизни. Согласны ли вы с утверждениями о полной бессознательной детерминации жизни человека?
3. Вспомните, в каких фильмах, литературных произведениях или сюжетах современной живописи обыгрываются психоаналитические идеи. Как эти идеи представляются в художественной форме?
4. Можно ли согласиться с утверждениями о том, что психоанализ определил облик современной европейской культуры?

Литература

- Дадун, Р.* Фрейд / Р. Дадун. — М. : Изд-во АО «Х.Г.С.», 1994.
- Лейбин, В. М.* Посткласический психоанализ. Энциклопедия / В. М. Лейбин. — М. : АСТ, 2010.
- Лейбин, В. М.* Психоанализ : учебник / В. М. Лейбин. — СПб. : Питер, 2008.
- Розен, П.* Фрейд и его последователи / П. Розен. — СПб. : Вост.-Европ. ин-т психоанализа, 2005.
- Фрейд, З.* Собрание сочинений : в 26 т. / З. Фрейд. — СПб. : Вост.-Европ. ин-т психоанализа, 2006. — Т. 2: Автопортрет.
- Фрейд, З.* Я и Оно / З. Фрейд. — М. : ЭКСМО, 2014.
- Элленбергер, Г.* Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии : в 2 ч. / Г. Элленбергер. — СПб. : Академический проект, 2001.

Глава 12

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ПСИХИАТРИИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности единого пространства рефлексии философии и психиатрии;
- предпосылки развития философско-клинических направлений;
- стили процесса интеграции философского и клинического знаний;

уметь

- обобщать и анализировать характерные черты феноменологической психиатрии, экзистенциальные основания психической патологии, *Dasein*-анализа и антипсихиатрии;

- давать самостоятельную оценку основным понятиям антипсихиатрии;

владеть

- навыками анализа работ представителей экзистенциально-феноменологической психиатрии и антипсихиатрии;
- анализировать критическую и исследовательскую литературу, касающуюся междисциплинарной проблематики философии психиатрии.

Теоретическое пространство психоанализа и его метапсихология развиваются, черпая материал для своих обобщений в клинике нервных болезней. Однако тесное взаимодействие естественных и гуманитарных наук способствует обращению философии и к психиатрии.

Психоанализ становится для этого обращения подготовительным этапом. З. Фрейд показывает, что с опорой на медицинскую практику возможно построение масштабной теории, которая способна дать интерпретацию феноменам истории и культуры. Философствующие психиатры идут по тому же пути, сначала в философском ключе переосмысляя проблему психического заболевания, а затем развивая теорию человека и общества.

Пространство академической философии в первой половине XX в. тесным образом пересекается с пространством психиатрической клиники. Феноменолог А. Пфендер посещает заседания Боденского общества психиатров, философ М. Хайдеггер в доме своего друга психиатра М. Босса организует семинары для психологов и психиатров, М. Фуко переводит работы родоначальника экзистенциального анализа психиатра Л. Бинсвангера, а антипсихиатры Р. Лэйнг и Д. Купер работают над книгой о философии Ж.-П. Сартра, к которой тот даже пишет предисловие. Многочисленные контакты сопровождаются обоюдным интересом, который выражается в статьях и книгах.

12.1. История идей и движений

История обращения философии к психиатрии начинается задолго до XX в. Начиная с античности безумие привлекает внимание философов: о нем говорят Платон, Аристотель, Р. Декарт. Однако последовательный интерес обнаруживает только немецкий рационализм.

В работах представителей немецкой классической философии И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга мы видим философскую трактовку психических заболеваний. Учение о душевных болезнях становится закономерным развитием их собственных рационалистических систем: Кант мыслит болезни души как выражение нарушенной способности суждения, расстроенного разума или рассудка. Шеллинг — как разрыв взаимосвязи между душой и характером, Гегель — как ступень развития субъективного духа. Психиатры принимают эти идеи с большим интересом и сразу же начинают развивать их с целью разработки новых принципов лечения психических расстройств. Так зарождается *романтическая психиатрия* (И. Х. Райль, А. Хайндорф, И. Х. А. Хайнрот и др.).

В XX в. психиатры с таким же интересом воспринимают идеи основных философских школ, в особенности тех из них, которые поднимают проблему методологии исследования человека. Особенно значимыми поэтому оказываются идеи представителей философии жизни В. Дильтея и А. Бергсона, феноменологов Э. Гуссерля и М. Шелера, а также фундаментальная онтология М. Хайдеггера.

Философия жизни привлекает внимание психиатрии своим интересом к человеку, описательной методологией и акцентированием необходимости исследования живого опыта реальности. В первой трети XX в. на волне методологических споров психиатрия начинает осмыслять себя не только как медицинскую, но и как гуманитарную науку. Она ищет новые методы исследования и лечения психически больных людей, вырабатывает новые техники работы с личностью пациента, которые впоследствии станут основой терапевтических программ.

Родоначальник философии жизни **Вильгельм Дильтей** (1833—1911) говорит о необходимости рассмотрения предмета гуманитарных наук — человека — не как объекта исследования и анализа, а как живого и переживающего человека. Он разрабатывает методологию структурной психологии, направленной на прояснение элементов жизни души посредством понимания. Вслед за ним психиатры начинают говорить о необходимости исследования живого опыта психически больного человека и необходимости понимания внутренних мотивов его личности. Они поворачиваются от симптоматического и синдромального анализа к структурному, от исследования болезни к работе с человеком. Так психиатрия открывает свои двери для философии.

Большое значение для сближения философии и психиатрии имеет феноменология. Ее родоначальник Эдмунд Гуссерль призывает философию обратиться «к самим вещам» и отбросить устоявшиеся научные принципы и правила. Психиатры, многие из которых напрямую принадлежали феноменологическому движению, воспринимают этот призыв как

побуждение к исследованию пространственно-временного порядка опыта психически больного человека и отказ от устоявшейся в психиатрии схемы диагностики и лечения. Им остается найти только новые (взамен естественнонаучных, принятых в медицине) основания для таких исследований, и они обращаются к фундаментальной онтологии **Мартина Хайдеггера** (1889—1976).

От Хайдеггера в психиатрию приходит рассмотрение жизни психически больного человека как бытия-в-мире — связанного с внешним миром переживания, которое представляется в пространственно-временных координатах. Основанием своих теорий психиатры избирают его фундаментальную онтологию и пытаются посредством обращения к патологическим изменениям опыта пространства и времени прояснить онтологические принципы бытия человека.

Все перечисленные философские идеи вкуче с некоторыми другими (идеями неокантианства, интуитивизма А. Бергсона, философской антропологии М. Шелера, психоанализа З. Фрейда и др.) приводят к развитию философски ориентированного направления — *экзистенциально-феноменологической психиатрии*.

Экзистенциально-феноменологическая психиатрия развивается преимущественно в немецкоязычных странах — Германии и Швейцарии, а также во Франции, однако ее представители и последователи ее идей есть и в Нидерландах (Х. К. Рюмке, Я. Х. ван ден Берг), Испании (Х. Х. Лопес-Ибор, Л. Мартин-Сантос), Великобритании (Э. ван Дорцен, Э. Спинелли).

Методологическим родоначальником экзистенциально-феноменологической психиатрии является немецкий психиатр и философ **Карл Ясперс** (1883—1969). В ранний период своей жизни, еще до обращения к философии, он служит психиатром-стажером в Гейделбергской клинике и развивает проект психопатологии, основанной на феноменологии и понимающей психологии. Эти два метода будут использовать все его последователи-психиатры.

Идеи философской феноменологии в рамках психиатрии развивает швейцарский психиатр **Людвиг Бинсвангер** (1881—1966), директор частного психиатрического санатория «Бельвью», ученик К. Г. Юнга и друг З. Фрейда. Во Франции под влиянием феноменологии Э. Гуссерля и интуитивизма А. Бергсона психиатр **Эжен Минковски** (1885—1972) формулирует основные принципы своего феноменологически-структурного анализа. 25 ноября 1922 г. Бинсвангер и Минковски выступают со своими докладами на заседании Швейцарского психиатрического общества, и этот день позже начинают называть официальной датой рождения *экзистенциально-феноменологической психиатрии*. Близкие им идеи начинают развивать немецкие психиатры **Виктор Эмиль фон Гебзаттель** (1883—1976) и **Эрвин Штраус** (1891—1975). При этом все идеи 1920-х гг. остаются преимущественно феноменологически ориентированными.

В 1930-е гг., после выхода работы «Бытие и времена» М. Хайдеггера (1927), Бинсвангер на основании этой работы разрабатывает новый метод — *экзистенциальный анализ* — и становится первым психиатром,

который обращается от Гуссерля к Хайдеггеру. Его примеру следуют и другие. После Второй мировой войны работами Хайдеггера начинает интересоваться швейцарский психиатр **Медард Босс** (1903—1990). Он пишет Хайдеггеру, и это письмо дает начало долгой и продуктивной дружбе. С 1959 г. они вместе проводят семинары для психологов и психиатров, и под мощным влиянием Хайдеггера Босс разрабатывает *Dasein-анализ*. За Бинсвангером и Боссом идут множество последователей.

В 1960-е гг., в продолжение движения терапевтических сообществ, на волне контркультурной революции и активизации социальной критики в Великобритании начинает развиваться антипсихиатрия. Родоначальники антипсихиатрии **Рональд Лэйнг** (1927—1989) и **Дэвид Купер** (1931—1986) продолжают идеи экзистенциально-феноменологической психиатрии и вырабатывают на основании ее идей социальную теорию: критическую теорию общества и его институций, а также теорию межличностного взаимодействия. На основании социальной теории антипсихиатры разрабатывают практически ориентированные проекты деинституционализации психиатрических больниц, развития терапевтических сообществ или реформирования.

В конце 1970-х гг. и в 1980-е гг. популярность антипсихиатрии снижается. Успехи нейронаук приводят к новым биологически ориентированным гипотезам развития психических расстройств. Однако сохраняющиеся тенденции взаимодействия наук и необходимость осмысления положительных достижений философских направлений, сформировавшихся в рамках психиатрии, способствуют формированию новой междисциплинарной области — **философии психиатрии**. В 1990—2000-е гг. она проходит этап утверждения как новой научной дисциплины: формируются научные центры и ассоциации (Ассоциация развития философии и психиатрии в США, Философская группа Королевского колледжа психиатров в Лондоне, Скандинавская сеть философии и психиатрии, Общество философии и наук о психике в Берлине, Международная сеть философии и психиатрии), и начинают выходить в свет первые печатные издания (журнал «Философия, психиатрия и психология», книжная серия «Международные перспективы в философии и психиатрии» издательства Оксфордского университета). Однако развитие этого пространства еще впереди.

12.2. Онтология и антропология

В ходе философского анализа психического заболевания представители экзистенциально-феноменологической психиатрии и антипсихиатрии предлагают антропологическую теорию: теорию человека, его природы, его места в обществе и функционирования общественных институций. В основе этой теории — изменение ракурса исследования, смещение внимания с болезни на человека. Оно стало возможно благодаря перенесению методологии гуманитарных наук в психиатрию.

Методологическую проблему на заре XX в. поднимает психиатр и философ **Карл Ясперс** (1883—1969). Опираясь на идеи В. Дильтея, он гово-

рит о том, что основным объектом исследования в психиатрии является не больной, а человек, и психиатрия, таким образом, обнаруживает свойства гуманитарной науки. Это — человек со своим миром, своим переживанием и со своей историей. Задача исследователя — понять его. *Понимание* — метод, который Ясперс начинает разрабатывать в пространстве психопатологии. Понять означает поставить себя на место другого человека, посмотреть на мир его глазами, пережить все так, как переживает он. Именно этот смысл вкладывается в расхожие выражения «пойми меня», «надеюсь на понимание» и пр. Понимание предполагает воссоздание переживаний другого человека в собственной душе и переживание их так, будто они твои собственные. Так переживания другого становятся своими, и происходит понимание.

Ясперс настаивает, что единственная реальность, с которой имеет дело психиатрия, — это *реальность душевной жизни* больного человека. Жизнь его души не может быть объективирована в диагнозах и исследована средствами естествознания: они уничтожают всю ее специфику и превращают в бездушный объект. Исследовать жизнь души вне души невозможно, как невозможна работа сердца вне живого организма. И только метод понимания помогает сохранить жизнь переживания. При этом Ясперс, будучи психиатром, был убежден, что врач может понять только здорового человека или страдающего невротическими расстройствами, понимание человека в психотическом состоянии (например, при шизофрении), на его взгляд, невозможно.

Благодаря разработанной Ясперсом понимающей психологии стало возможно философское исследование опыта психически больных людей. Представители экзистенциально-феноменологической психиатрии начали описывать его как специфическую форму опыта, которая имеет структуру, отличную от нормальной. Непохожесть на опыт нормальных людей задается разрушением связности переживаний и принципиально другой организацией времени и пространства.

Эжен Минковски (1885—1972) в качестве причины изменения опыта называет *угасание личного порыва*. Он переосмысливает понятие жизненного порыва А. Бергсона и говорит о направленности личного развития, устремленности человека вперед, нацеленности действий на результат. При психическом заболевании личный порыв становится настолько невыраженным, что поведение человека утрачивает свою цель и его жизненная перспектива начинает ограничиваться только сиюминутностью. **Виктор Эмиль фон Гебзаттель** (1883—1976) связывает такие изменения с *блокированием становления*, утратой личностью способности к самораскрытию и саморазвитию. Такие изменения, на его взгляд, лежат в основе навязчивых невротических расстройств. Человек становится неспособен двигаться дальше, он фиксируется на привычных словах, образах: навязчивый счет, навязчивые действия, обрывки фраз могут преследовать человека помимо его воли.

Утрату перспективы становления сопровождают изменения темпоральной (временной) организации сознания и существования человека. Минковски говорит здесь о трансформации живого, или проживаемого, *пере-*

живаемого времени. С объективным временем, которое мы видим на часах и которое одинаково для всех, ничего не происходит, однако ощущение времени меняется для психически больных людей кардинальным образом. Поскольку исчезает направленность жизни, утрачивается временная перспектива, будущее, то жизнь теряет целостность, ранее определяемую целью, и время распадается на фрагменты. В этом обрывочном опыте постепенно разрушается и прошлое: поскольку настоящее больше не связывается с будущим, не нацелено на него, оно перестает помнить о своих «корнях». Человек больше не живет во времени, для него есть теперь лишь череда мгновений. Личность в таком разорванном времени постепенно разрушается.

Помимо разрушения временной перспективы психическое заболевание сопровождается и трансформациями пространства, в частности разрушением границы между «я» человека и внешним миром. Эти изменения подробно описывает **Эрвин Штраус** (1891—1975). У нас всех есть свое внутреннее пространство: мы садимся ближе или дальше в аудитории, четко локализуем наши ощущения (например, болевые) внутри нашего тела. Мы понимаем, что речь наших собеседников мы слышим, воспринимая звуки извне. При психическом заболевании эта идентификация затруднена, и все, что происходит вовне, человек воспринимает как происходящее внутри. Голоса, мысли других людей, вещи с легкостью преодолевают границу тела и сознания и поработают их. Некоторые больные могут ощущать, что на них воздействуют волнами определенной частоты, некоторые — что у них внутри поселился маленький зверек (например, собака или кошка), некоторые — что им в голову вкладывают чужие мысли. Все это, по мнению Штрауса, является результатом *разрушения границы нашего «я»*, когда «я» становится незащитным перед вторжением внешнего мира.

Трансформации времени и пространства, как считают все экзистенциально-феноменологические психиатры, приводят к формированию иного, по сравнению с нормальным, опыта человека. **Людвиг Бинсвангер** (1881—1966) и **Медард Босс** (1903—1990) начинают мыслить эти трансформации в рамках терминологии хайдеггеровского «Бытия и времени». В основе психического заболевания, на их взгляд, лежат изменения *бытия-в-мире* — всей личности больного и его отношений с миром. По мнению Бинсвангера, существование больного перестает быть бытием-в-мире, связанной целостностью, а опыт разрывается на отрезки, между которыми больше невозможно наладить устойчивые связи. Босс говорит в этом случае о сужении *горизонта существования*, блокировании *открытости бытия*, при которых жизнь больного напоминает жизнь в темном чулане, из которого невозможно выбраться. В болезни, по мнению их обоих, больной утрачивает свободу существования: он не может развиваться, распоряжаться своей жизнью и больше вообще не может с ней ничего сделать, полностью теряя возможность самостоятельно побороть недуг.

На основании такой философской теории психической болезни экзистенциально-феноменологические психиатры разрабатывают методики терапевтической работы с больными. И эти методики, как и лежащая в их основе теория, окажут масштабное влияние на развитие психологии, осо-

бенно на ее гуманистическую ветвь (Р. Мэй, В. Франкл, И. Ялом и др.). Так идеи феноменологии и экзистенциальной философии получают практическое воплощение.

12.3. Социальная теория

Продолжая антропологические идеи экзистенциально-феноменологических психиатров, представители антипсихиатрии акцентировали социальный аспект в развитии психического заболевания и предложили свою **социально-антропологическую теорию**, в основе которой — *исследование взаимоотношений человека и общества*.

Человек, по мнению **Рональда Лэйнга** (1927—1989) и **Дэвида Купера** (1931—1986), живет и развивается в обществе, которое функционирует по модели усредненности и стандартности. Социальная группа и общество всегда опираются на какие-то общепринятые нормы и правила, иначе они не смогли бы существовать как целостность. Социальные стандарты при этом носят отчужденный характер. Общество — это совокупность людей, а общественное мнение и правила — это усредненная сумма личностных предпочтений членов общества.

Когда человек входит в общество, уже на первых этапах своей социализации (например, в семье или в школе), он должен соответствовать социальным ожиданиям, соблюдать социальные нормы. Иначе, если каждый будет вести себя так, как хочется только ему, общество не сможет сохранить свою целостность. Поэтому социальная группа изобретает целый ряд механизмов, чтобы эту целостность сохранить.

Люди должны соответствовать принятым моделям поведения, даже если они не готовы образовывать устойчивые связи с другими людьми. Такие неоднозначные отношения антипсихиатры демонстрируют на примере семьи. Для общества семья — это первое пространство социализации, которое всегда должно сохранять целостность, однако родители не всегда демонстрируют детям принятие и поддержку. Иногда они нетерпеливы, неприветливы к ним, при этом всячески поддерживают свою роль. Такие родители всем своим телом и тоном, образом своего поведения могут показывать безразличие к ребенку, но говорить ему, что они очень любят его. Такое двойственное поведение Р. Лэйнг называет *мистификацией*, развивая теорию «двойного послания», предложенную антропологом Грегори Бейтсоном. Ребенок начинает путаться в двойственных сигналах, которые ему демонстрируют родители, и не получает должного опыта открытого взаимодействия с обществом. Двойственная семейная ситуация: эмоциональная холодность, непринятие или отчуждение при видимом сохранении ролевой идентификации родителями часто приводит к формированию у попавших в нее детей психических расстройств. Вырастая, такие люди отваживаются на открытую демонстрацию своей индивидуальности и отвержение социально установленных стандартов, и одновременно они оказываются совершенно неприспособленными к обществу с его разветвленной сетью социального взаимодействия.

Психическое заболевание для антипсихиатров — это в социальном плане протест против общепринятого способа мышления, это активная демонстрация своего личностного «я» и индивидуальности, идущая вразрез с принятыми в обществе нормами. Однако в таком протесте человек не может быть личностью, он не может быть социализирован и вытесняется из общества, признается маргинальным ему. Психическое заболевание, таким образом, несмотря на то что раскрепощает индивидуальность человека, само по себе приносит ему только страдания: разлад с окружающими и вытеснение из социальной группы. Поэтому оно должно рассматриваться как путь к возможному обретению нового единства личности и общества, к полноценной социализации и индивидуализации человека.

На основании своей социально-антропологической теории представители антипсихиатрии разрабатывали проекты терапевтических сообществ, призванных обеспечить для психически больных ту принимающую атмосферу, которая необходима для восстановления целостности их личности и, таким образом, исцеления от психических недугов.

Философские направления в психиатрии продемонстрировали новый ракурс традиционных философских проблем: проблемы объективности человеческого опыта, пространства и времени; проблемы сознания; взаимодействия личности и общества и пр. Идеи экзистенциально-феноменологических психиатров повлияли на формирование концепций таких философов, как П. Рикёр (и его герменевтики), Ж.-П. Сартр (и его экзистенциального психоанализа, а также на теорию сознания), М. Фуко (и его концепцию генеалогии истории). Экзистенциально-феноменологическая психиатрия и антипсихиатрия не просто стали приложением философских идей в клинике, но представили пример междисциплинарного пространства на границе философии.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Расскажите об истории диалога философии и психиатрии, выделите его этапы и основные направления.
2. Какие философские идеи были заимствованы психиатрами и переосмыслены?
3. В чем отличия экзистенциально-феноменологической психиатрии и антипсихиатрии? Охарактеризуйте пространства их исследовательского интереса.

Аналитические вопросы и задания

1. Сопоставьте методологические идеи В. Дильтея и К. Ясперса. Какие положения Ясперс заимствует у Дильтея, а какие творчески переосмысляет?
2. Охарактеризуйте пути творческого переосмысления проблемы времени в философской психиатрии, сопоставьте в этой связи идеи Э. Минковски, Э. Штрауса, В. фон Гебзаттеля.
3. Сравните социальную теорию антипсихиатрии с социальной теорией марксизма, Франкфуртской школы, постструктурализма. Какова ее специфика в ряду других?

Творческие вопросы и задания

1. В чем состоит методологическая проблема философской психиатрии? Какие философские идеи и концепты были привлечены для ее решения?

2. Можно ли, на ваш взгляд, описать теорию экзистенциально-феноменологической психиатрии как онтологическую или антропологическую? Аргументируйте свою позицию.

3. Являются ли идеи антипсихиатрии полноценной социальной теорией и почему?

Литература

Бинсвангер, Л. Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию / Л. Бинсвангер ; пер. Е. Сурпиной. — М. : КСП+ ; СПб. : Ювента, 1999.

Власова, О. Антипсихиатрия: социальная теория и социальная практика / О. Власова. — М. : ИД ВШЭ, 2014.

Власова, О. Рональд Лэйнг. Между философией и психиатрией / О. Власова. — М. : Изд-во Института Гайдара, 2012.

Власова, О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы / О. Власова. — М. : Территория будущего, 2010.

Лэйнг, Р. Я и другие / Р. Лэйнг ; пер. Е. Загородной. — М. : Класс, 2002.

Лэнг, Р. Д. Расколотое «Я» / Р. Я. Лэйнг. — М. : Академия ; СПб. : Белый кролик, 1995.

Руткевич, А. М. От Фрейда к Хайдеггеру: очерки экзистенциального психоанализа / А. М. Руткевич. — М. : Политиздат, 1985.

Экзистенциальная психология экзистенция. Экзистенция / пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. — М. : Апрель-Пресс ; ЭКСМО-Пресс, 2001.

Глава 13

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности становления философии образования за рубежом;
- суть основных концепций и направлений философии образования и их представителей;
- специфику философско-образовательного знания;

уметь

- анализировать теоретико-методологические и историко-культурные истоки философии образования;
- осуществлять критику и сопоставление основных направлений зарубежной философии образования;
- самостоятельно оценивать их практическую направленность;

владеть

- навыками изучения основных концепций и направлений в философской литературе;
 - навыками анализа места философии образования в истории философии.
-

В историко-философском наследии вопросы приобретения и передачи знаний, трансляции социального и культурного опыта последующим поколениям всегда были в центре внимания. **Философия образования** — одно из направлений философии, концептуально и институционально оформившееся к середине XX в. Ее появление стало закономерным явлением, своего рода дисциплинарной рефлексией на процессы, происходящие в образовательной сфере, попыткой осмыслить фундаментальные вопросы теории и практики образования.

В конце XIX — начале XX в. крупнейшие страны Западной Европы и США вступили в новую фазу своего развития, связанную с научным и техническим переоснащением, что привело к необходимости совершенствования и социальных институтов, переосмыслению роли образования в новых условиях. Противоречие между «старой» системой обучения и воспитания и новыми социально-экономическими и политическими условиями развития стран привело к обширным дискуссиям о путях развития образования, крупнейшим интеллектуальным, социальным и политическим движениям на рубеже XIX—XX вв. Поиски путей реформирования образования происходили в атмосфере философско-педагогических дискуссий по проблемам человека, образования и воспитания. Превращение образования в специализированную, систематическую деятельность вызвало необходимость его изучения на научном уровне.

Философы и теоретики образования обращались как к разработке теории образования, так и к наследию философско-образовательной мысли прошлого с целью изучения, сравнения и возможности применения ее идей в практике обучения и воспитания. Первым трудом в США по философии образования стал труд Г. Хорна «Философия образования» (1904), который объединил в своей концепции науку, практику и историю образования и представил взгляд на философию как «науку наук». Как указывает Дж. Чемблис, в энциклопедических изданиях понятие «философия образования» было впервые использовано в Энциклопедии образования П. Монро, изданной в 1911—1913 гг.¹

О необходимости разработки философии образования как самостоятельной дисциплины и области одним из первых высказался **Джон Дьюи** (1859—1952) в своей работе «Демократия и образование» (1916), которая имела подзаголовок «Введение в философию образования», определив философию как общую теорию образования².

Период непосредственного становления философии образования начинается в середине XX в., когда образование выступает как автономная сфера и самостоятельная социокультурная система. В институциональном становлении зарубежной философии образования в XX в. можно выделить несколько локализаций: США, Великобритания и другие страны Западной Европы (в первую очередь Германия), что определило концептуальные различия в постановке и рассмотрении философских проблем образования.

В США официально Американское общество философии образования было открыто 24 февраля 1941 г. в Атлантик Сити (Нью-Джерси, США). Вновь образованное общество приняло интеллектуальное наследие Общества Джона Дьюи (создано в 1935 г.), а его основными целями стали: продвижение фундаментального философского рассмотрения проблем образования; создание плодотворного взаимодействия между общей философией и философией образования; поощрение студентов заниматься философией образования; распространение и улучшение преподавания философии образования для будущих учителей; не прямое философское воздействие на образовательную программу. С середины XX в. подготовка учителей в США переместилась в университетскую сферу. В процессе подготовки кадров привлекались «чистые» философы, специализировавшиеся в области политической и социальной философии, философии мышления.

В Западной Европе первая кафедра философии образования появилась в Институте образования в Лондоне, в 1947—1962 гг. возглавлял ее **Льюис Арно Рид** (1895—1986), а затем в 1962—1984 гг. — его последователь **Ричард Питерс** (род. 1919), создавший факультет философии образования, который вскоре становится самым крупным центром в мире по изучению и преподаванию данной дисциплины. К «лондонской школе»

¹ *Chambliss J. J. History of philosophy of education // Philosophy of Education. An Encyclopedia / ed. J. J. Chambliss. N. Y. ; L., 1996. P. 461—472.*

² *Dewey J. Democracy and Education. An Introduction in Philosophy of Education. N. Y. : Mucmillan, 1916.*

философии образования относят таких ученых, как П. Хёрст, Дж. Уайт, П. Уайт, Р. Деарден и др., которые работали на факультете в разные годы. Для англоязычного мира было характерно появление специализированной философии образования, идентифицировавшей себя частью философии. Причем на данном этапе ей все еще приходится доказывать свою принадлежность «материнской» дисциплине.

В Германии и немецкоязычных странах философия образования рассматривается как *форма образовательного (педагогического) теоретизирования*, в которой используются философские ресурсы (К. Молленхауэр, Е. Кениг, Д. Беннер и др.). В немецкоязычных странах философия играет роль ресурса для проведения теоретического и эмпирического исследований в педагогике. Исследования по данной тематике концентрируются в основном в педагогических колледжах и на факультетах. Таким образом, появление философии образования как самостоятельной дисциплины, области исследований в контексте *образовательного (педагогического) теоретизирования* в немецкоязычном мире значительно отличается от дисциплинарных традиций изучения образования и его проблем в англоязычных странах.

Зарубежная философия образования XX в. развивается в разных направлениях. В качестве основных можно выделить эмпирико-аналитическую, гуманитарную, критико-эмансипаторскую, постмодернистскую.

13.1. Эмпирико-аналитическая традиция философии образования

Основой ее является *аналитическая философия образования*, возникшая в начале 1960-х гг. в США и Англии. На базе аналитической философии проводится детальный анализ значений образовательных терминов и понятий в работах И. Шеффлера, У. Солтиса, Г. Лангфорда, Р. Андерсона, Д. Дж. О'Коннора, Дж. Джэрита, К. Лукаса, Р. С. Питерса, П. Хёрста, У. Франкены и др.

Израиль Шеффлер (1923–2014) в книге «Язык образования» (1960) формирует концептуальную исследовательскую программу аналитической философии образования, исследует ее центральные понятия — «знание», «мышление», «учение», «понимание и объяснение», а также такие как «ментальная дисциплина», «учебный план», «характер развития», отмечая, что образование является не только областью теоретической, но *полем практических начинаний* и решений, выдвижения институциональных программ, которые критикуются, оправдываются и отвергаются¹. Образовательные идеи выполняют не только «дескриптивные» функции, но и функции «политики». Логический анализ языка выводится в более широкий контекст концептуального анализа, рассматривается не как самоцель, а как инструмент для выработки исследовательских, теоретических и практико-ориентированных программ. Современная аналитическая философия обра-

¹ Sheffler I. The Language of Education. Springfield : Ill, 1983.

зования, вобравшая в себя аналитическую философию науки, лингвистическую философию анализа ординарного языка позднего Л. Витгенштейна и прагматизм, заботится о ясности языка, вовлекается в широкий анализ социокультурной ситуации.

Таким образом, складывается комплекс идей, направленных на прагматический анализ высказываний естественного языка, выявление правил их употребления в жизненной практике, норм функционирования этого языка, его различных форм в контекстах вненаучных областей культуры — в обыденной жизни, политике, искусстве, образовании и т.д. Можно выделить исследования на аналитической концептуальной основе: *теорию критического мышления* (Р. Эннис, Дж. Макпек и С. Норрис), *обобщающую теорию обучения* (С. Макмиллан, Дж. Гаррисон), *теорию детоцентрированного образования* (Э. Кэллен), *социальные и политические аспекты теории образования* (К. Страйк, Дж. Уайт, Р. Хеслип).

Сегодня происходит *реконцептуализация аналитической традиции* в философии образования и попытка ее сопоставления с постмодернистскими тенденциями, а также прогрессирующая трансформация в *постаналитическую философию*. Философский анализ имеет дело с проблемами, связанными с использованием языка в образовательном дискурсе: теория речевого акта, дискурсивная теория, постструктурализм и деконструктивизм, герменевтика, порождающая грамматика, многообразие форм литературного анализа и переработанная семантика Л. Витгенштейна.

Критико-рационалистическое направление в своей основе зиждется на принципах критического рационализма К. Поппера. Фокусируется на «опытно-научной педагогике», дистанцированной от ценностей и умозрительной философии (В. Брецинка, Г. Здарцил, Ф. Кубэ, Р. Лохнер и др.). Цель образования формулируется как формирование критического мышления личности, дающего основу ее учебной и социальной активности. Образование предстает как открытый и инновационный процесс, развивающий критическое рациональное сознание и самосознание. Подчеркивается социальный характер образования, но при этом критикуется возможность социальной инженерии и долгосрочного проектирования в сфере образования. Философия образования отождествляется с метатеорией или с критико-рационалистическим анализом роста педагогического знания.

В XX в. в числе ведущих направлений также остается *прагматизм* (Ч. Пирс, У. Джеймс, Дж. Дьюи, С. Хук, Р. Рорти и др.). В центре внимания представителей данного направления — человек и его деятельность, адаптация человека в социуме, утилитарная польза, ставка на успех.

13.2. Гуманитарная традиция философии образования

Гуманитарная традиция философии образования в своем основании опирается на системы немецкого идеализма начала XIX в. (особенно Ф. Шлейермахера, Г. В. Ф. Гегеля), философию жизни (В. Дильтея, Г. Зиммеля), экзистенциализм и различные варианты философской антропологии.

Гуманитарная, или «*недирективная*», философия образования (О. Ребуль, Ж. Боте — Франция, Дж. Файблеман, А. Т. де Николас, П. С. Эмберли —

США) трактует образование как сознательный, осмысленный процесс со стороны его субъектов, который необходимо правильно понимать и интерпретировать.

Гуманитарная педагогика (Г. Ноль, В. Флитнер, Е. Венигер и др.) восходит к философии жизни, неокантианству; ее появление было связано с общественно-педагогическим движением за реформу образования в Германии в первой трети XX в. В качестве основополагающего принципа она выдвигает духовность как основу автономии человека и субъекта образования. Духовность проявляется в процессе возникающего противоречия между самоутверждающимся учеником и школьными требованиями через диалог учителя и ученика, через герменевтическое «слушание» интенций ученика, гуманизацию образовательных программ и школы. **Герман Ноль** (1879—1960) задачу философии образования видит в осмыслении образования через «жизненный мир учащегося», «повседневность», понимание того, что в каждом жизненном шаге присутствует образовательный момент. В центре работ **Вильгельма Флитнера** (1889—1990) — проблема соединения традиций аналитической философии и методов объясняющего научного знания с методами понимания, с концептуальным аппаратом гуманистической педагогики и психологии.

Гуманистическая педагогика возникла в 1950—1960-е гг. в США и представляет собой сплав гуманистической психологии (К. Роджерс, А. Маслоу, Ж. Пиаже), философии (Дж. Дьюи), педагогики (Я. Корчак). Ее представители выступают за детоцентрированный (лично-ориентированный, лично-центрированный) подход, согласно которому в центре процесса обучения и воспитания находится самоактуализирующаяся личность ребенка, а задача учителя — помочь в раскрытии его сил и возможностей.

Диалогическая философия образования анализирует коммуникативную природу образования (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, К. Молленхауэр), опирается на теории коммуникации (Ю. Хабермас, К. О. Апель). В центре — понимание образования как диалогической встречи «Я» и «Ты», которые взаимоинтенциональны и составляют исходную диаду педагогического отношения «учитель — ученик». Образование определяется как форма коммуникативного действия.

Современная педагогическая антропология опирается на философскую антропологию М. Шелера, Г. Плеснера, Э. Кассирера и др. О. Ф. Больнов, И. Дерболов, Г.-Х. Виттиг, П. Керн, М. Лангевилд, Г. Рот и др. рассматривают формирование нового образа человека, раскрытие его личностных качеств. Важную роль в этом процессе должна играть педагогическая атмосфера.

Феноменологическая философия образования (Э. Гуссерль, Ф. Брендано, Т. Литт, М. Хайдеггер, О. Ф. Больнов и др.) ставит проблему прояснения сознания, анализа и понимания реальной обусловленности субъекта познавательной деятельности, который рассматривается не как независимый субъект, удаленный от изучаемого мира, а как находящийся внутри него, детерминированный им, активно вмешивающийся в протекание изучаемого процесса.

13.3. Критико-эмансипаторская традиция философии образования

Направления в рамках данной традиции ориентируются на франкфуртскую философию неомарксизма (Т. Адорно, Ю. Хабермаса, Г. Маркузе и др.) и призывают к образованию и воспитанию таких субъектов эмансипации, которые были бы способны к саморефлексии, высказыванию свободного независимого мнения. Такая философия образования конституирует педагогику, обязывая «воспитывать так, чтобы не повторился Освенцим» (Т. Адорно).

Критическая педагогика как направление критико-эмансипаторской традиции философии образования получает свое развитие в 1970—1980-е гг. Одним из основателей этого направления считают бразильского педагога **Пауло Фрейре** (1921—1997), автора широко известных книг «Педагогика в движении» (1970), «Педагогика угнетенных» (1971), «Образование критического сознания» (1973), «Образование как практика свободы» (1998) и др. П. Фрейре высказывает предположение о том, что освобождение человека от закрепощающих сил еще не обеспечивает его подлинно свободную жизнь, поскольку в любой момент могут появиться новые закрепощающие силы. Поэтому человека надо не столько освободить, сколько укреплять, усиливать, для того чтобы он смог освободиться сам. Образование должно быть политизированным (или деполитизированным) институциональным процессом, который ставит учащихся в условия усвоения доминирующих идеологических норм и политического признания господствующего социального строя.

В конце XX в. критическая педагогика получила свое развитие в работах К. Молленхауэра «Воспитание и эмансипация» (1968), А. Жиро «Педагогика и политика надежды: теория, культура, обучение» (1997), П. Макларена «Жизнь в школах: введение в критическую педагогику» (1994), Дж. Козола «Свободные школы» (1972), М. Эппла «Образование и власть» (1995) и др. Значительную теоретическую поддержку критическая педагогика получила благодаря работам П. Бурдые и Б. Бернштейна. Ее основными проблемами являются: связь государства и системы образования; расовое, половое и социальное неравенство в образовании; политическая экономика образования; политическая, философская и культурная интерпретация повседневной школьной жизни. Корни критической педагогики уходят в марксистский (ее лидеры часто цитируют А. Грамши) и фрейдистский анализ современного общества, во Франкфуртскую школу критического обществознания. С точки зрения критических педагогов, школа должна стать источником социальных трансформаций и эмансипации.

«**Антипедагогика**» А. Иллича, П. Гудмена, Дж. Холта и др. выдвигает на первый план многообразные «сети получения знаний» (неформальные образовательные структуры) и идею «дескулизации» («обесшколивания»). Как утверждал австрийский философ **Айван Иллич** (1926—1992) в своей книге «Освобождение общества от школ» (1971), современная школа обречена на исчезновение, так как она является средством штамповки умов, формируя не самостоятельную личность, а конформиста, вследствие чего

в обществе постоянно воспроизводятся отношения отчуждения. Прекращение подобной практики способно остановить происходящую деградацию человека и общества. Отчуждению необходимо противопоставить процесс свободного самовыражения индивидуальности.

Феминистская философия образования (М. Грин, Н. Ноддингс, Дж. Мартин, Л. Стоун и др.) обосновывает необходимость прочтения философии образования в гендерном контексте; выступает за расширение проблемного поля философии образования (гендерное образование, материнство как образовательная деятельность, этика заботы, содержание образования с учетом гендерных вопросов и др.).

13.4. Постмодернистская философия образования

Постмодернистская традиция философии образования (В. Фишер, У. Долл, А. Жиро, М. Фуко и др.) в своей основе опирается на признание идеи множественности подходов и точек зрения на природу образования. Постмодернисты проблематизируют западную традицию философии образования, выступают за радикальный пересмотр школьных программ в пользу плюрализма, демократичности и отхода от целостности, «диктата» теорий, систем в практике образования.

Идеи **деконструктивистской философии** (Ж. Деррида) призывают к радикальной деконструкции всего — субъективности, интенциональности, представлений, метанарративов и т.д. Они указывают на сильную внутреннюю связь культуры с властью. Формы авторитета и совершенства скрыты под идеологическими масками, которые в свою очередь скрывают расовые, половые и этнические иерархии. Таким образом, представление об обществе сводится к спору за власть, а это ведет к разрушению самого общества и системы образования изнутри.

Постструктурализм делает попытку преодолеть логоцентризм и универсальность новоевропейской метафизической и научной традиции, обличить ее как проявление «воли к власти», которая объяснит принципы и каноны, манипулирует сознанием человека, втискивает его желания в упорядоченную «колею смыслов» (Ж. Делёз); побуждает образовательных теоретиков рассматривать образование как динамичное и рискованное, открытое к неожиданному, где отличие ценится, а неопределенность одобряется. Само образование понимается как деконструкция. Осмыслению постструктуралистских идей в образовании посвящены работы современных философов М. Питерса, Дж. Маршалла, Г. Биесты, Л. Стоун и др. Несмотря на полемику, постмодернистская философия образования в своих идеях тесно смыкается с такими направлениями, как критическая педагогика, феминистская педагогика и философия образования, антипедагогика, деконструктивизм и постструктурализм; иногда в различных работах можно встретить то, что одних и тех же авторов причисляют и к постмодернизму, и к неопрагматизму (например, Р. Рорти), к критической педагогике и постмодернизму (например, П. Фрейре) и т.п. Постсовременная ситуация и постмодернистский дискурс указывают на необходимость переосмысления предельных оснований образования, базовых понятий

и методологических принципов философии образования в контексте преодоления ее «западоцентризма», прагматистских и технократистских установок.

Африканская философия образования своей задачей видит «реконструкцию африканской культуры», конструирование системы ценностей, которая бы учитывала политический, экономический, социальный, духовный и эмоциональный кризис, с которым африканские страны столкнулись под влиянием вестернизации. Исследователи африканской философии образования видят выход из создавшегося положения в этнофилософии, обращении к африканским традициям через принципы «убунту» и «коммунализма» (Э. Вентер, К. Аппиа, Э. Телда, М. В. Макгоба, П. Энслин, К. Хорстхемке и др.). Группа философов образования из ЮАР (Ю. Вагхид, Б. ван Вик, Ф. Адамс, А. Новембер, Л. ле Гранж, П. Энслин, Ф. Хиггс и др.) проводят исследования в русле неомарксистской, либерально-демократической, аналитической и постмодернистской традиций.

Латиноамериканская философия образования сегодня представляет собой совокупность теорий и концепций, сложившихся, с одной стороны, под влиянием западноевропейских и североамериканских философских течений, с другой — на собственной региональной основе, сформировавшейся в латиноамериканской культуре главным образом в XIX в.

«**Философия латиноамериканской сущности**» (Л. Сеа, А. Касо (Мексика), С. Рамос (Мексика), Х. Васконселос (Бразилия) и др.) отводит философии воспитательную роль, призванную сформировать человека в условиях капитализма, сохранив при этом целостность вопреки угрозе отчуждения.

«**Философия освобождения**» (Л. Сеа и А. Вильегас (Мексика), Э. Дусель и А. Роиг (Аргентина), А. Ардао (Уругвай), Фр. Миро Кесада (Перу), П. Фрейре (Бразилия) и др.) раскрывает новый способ образования и коммуникации «маргинальных» народов с западным миром, обращая внимание на диалог и признание, уважение «Другого».

Современную латиноамериканскую философию образования (П. Гиранделли мл., Г. Паппас, Х. Грасиа, А. Тейхейра, М. Кунга, Д. Рибейра, Х. Коста, Э. Соэрес и др.) отличает стремление к «живому» поиску наиболее оптимальных концепций образования для региона, переосмысление философско-образовательной мысли в контексте неопрагматистского и постмодернистского дискурсов.

Интеркультурная философия (Р. Форнет-Бетанкур) представляет собой новое видение социокультурной реальности, выступая в качестве перспективы современного философствования, когда современная философская ситуация (что, несомненно, важно и для философии образования) рассматривается герменевтически с интеркультурных позиций как новый способ «разговора» национально-региональных философий.

В XX в. философия образования становится особой исследовательской областью, специализированной формой философской концептуализации знаний об образовании, проясняющей его природу, цели, ценности и т.д. и предлагающей векторы его дальнейшего развития. Философия образования в данном случае предстает и как область исследования, и как сфера

интеллектуального проектирования, позволяющая выстраивать оптимальные стратегии развития общества через образование.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Каковы причины возникновения философии образования за рубежом?
2. Какие локализации в институциональном становлении зарубежной философии образования в XX в. можно выделить?
3. Почему период непосредственного становления философии образования начинается в середине XX в.?
4. Кто из философов впервые высказался о необходимости разработки общей теории образования?
5. Назовите основные направления зарубежной философии образования XX в.
6. Почему философию образования можно назвать сферой социального проектирования?

Аналитические вопросы и задания

1. В чем особенности понимания образования в эмпирико-аналитическом, гуманитарном и критико-эмансипаторском и постмодернистском направлениях философии образования?
2. Есть ли различия между осмыслением процесса образования в гуманистической педагогике и критической педагогике?
3. Покажите, каким образом взаимосвязаны идеи критико-эмансипаторской традиции философии образования с франкфуртской философией неомарксизма.
4. Является ли «антипедагогика» А. Иллича жизнеспособной теорией? Прав ли Иллич в том, что «современная школа обречена на исчезновение»?

Творческие вопросы и задания

1. В критико-аналитическом направлении образование предстает как открытый и инновационный процесс, развивающий критическое рациональное сознание и самосознание. Насколько актуальна данная идея для современного состояния системы образования за рубежом?
2. Можно ли согласиться с основным положением гуманитарной педагогики, что «духовность проявляется в процессе возникающего противоречия между самоутверждающимся учеником и школьными требованиями через диалог учителя и ученика»? Аргументируйте свой ответ.
3. Почему постмодернистская философия образования в своих идеях тесно смыкается с такими направлениями, как критическая педагогика, феминистская педагогика и философия образования, антипедагогика, деконструктивизм и постструктурализм?
4. Установите связь и различие между идеями гуманистической педагогики, диалогической философией образования и современной педагогической антропологией.

Литература

Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма: философия существования / О. Ф. Больнов ; сост. Ю. А. Сандулов ; науч. ред. А. С. Колесников, В. П. Сальников ; пер. С. Э. Никулина. — СПб. : Лань, 1999.

- Гусинский, Э. Н.* Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. — М. : Логос, 2001.
- Дьюи, Дж.* Демократия и образование. Введение в философию образования / Дж. Дьюи. — М., 2000. — 384 с.
- Иллич, И.* Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир / И. Иллич; пер. с нем. М. Чередниченко; пер. с англ. Ю. Турчаниновой, Э. Гусинского; под ред. Т. Шанина. — М. : Просвещение, 2006.
- История философии : учебник для вузов / под ред. А. С. Колесникова. — СПб. : Питер, 2010.
- Колесников, А. С.* Философская компаративистика: Восток-Запад / А. С. Колесников. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004.
- Макларен, П.* Жизнь в школах: введение в критическую педагогику / П. Макларен. — М. : Просвещение, 2014.
- Михалина, О. А.* Философия образования / О. А. Михалина // Современная мировая философия : учебник для вузов / под ред. А. С. Колесникова. — М. : Академический проект ; Альма Матер, 2013.
- Михалина, О. А.* Философия образования: проблема концептуализации (сравнительный анализ отечественных и зарубежных подходов) / О. А. Михалина. — Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2011.
- Огурцов, А. П.* Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. — СПб. : РХГИ, 2004.
- Фруммин, И. Д.* Тоска по пониманию или постмодернистский анализ современного образования / И. Д. Фруммин // Вопросы методологии. — 1997. — № 1–2. — С. 131–139.
- Фуко, М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко; пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. — М. : AdMarginem, 1999.

ЧАСТЬ 2

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФИИ



Глава 14

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- теоретические источники и социокультурные условия генезиса русской философии;
- основные направления и персоналии русской философии XX в.;
- ключевые проблемы, которые ставились и решались в русской философии;
- категориальную и предметную специфику русской философии;

уметь

- анализировать социокультурные и теоретические основания русской философии;
- осуществлять сравнительный анализ концепций русской философии;
- проводить критический анализ концепций русской философии исходя из их понятийных и ценностных форм развития;

владеть

- навыками анализа русских философских текстов;
 - навыками анализа места русской философии XX в. в истории европейской и мировой философии;
 - навыками определения связи философских и социокультурных факторов развития русской философии.
-

Русская философия XX в. развивалась в крайне сложных условиях. Это время революции начала столетия, которая привела к коренной ломке тысячелетнего уклада жизни российского общества, гражданской войне и массовой эмиграции русской интеллигенции. Это также время Великой Победы советского народа в Отечественной войне и время перестройки, из которой выросла новая Россия. Теоретическое содержание русской философии XX в., ее темы и проблематика берут свое начало в предшествующей истории и выражают главные для русского общества ценности: патриотизма и гуманизма, интернационализма и коллективизма, духовности и нравственности. Русская философия экзистенциальна и уникальна в своем духовном и историческом опыте, что не противоречит ее содержательному единству с лучшими образцами мировой философии. Наши мыслители делали практические выводы из абстрактных суждений о человеке и обществе, разрабатывали проекты переустройства общества и государства, улучшения жизни человека, его нравственного воспитания и духовного совершенствования. Их философские выводы конкретизировались в поиске синтеза правды и истины.

14.1. Характеристика философии всеединства

Русская философская мысль XX в. разнообразна по своей тематике и направлениям, но выделяются два основных направления: философия русского зарубежья и философия в СССР. Они различны по «месторазвитию», и сам по себе феномен философии русского зарубежья во многом оказался следствием Гражданской войны, приведшей к расколу общества и отказу от предшествующей политико-культурной традиции. Надо также принять во внимание, что революции 1917 г. предшествовал не долгий, но чрезвычайно продуктивный в творческом отношении Серебряный век русской культуры. В это время публикуются оригинальные и глубокие по своему смыслу сочинения по философии символизма А. Белого и В. Иванова, философии культуры М. О. Гершензона, Д. С. Мережковского, А. А. Богданова, разрабатываются метафизика всеединства Е. Н. Трубецкого и «философия пола» В. В. Розанова, экзистенциализм Н. А. Бердяева и Л. А. Шестова, космизм Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, философия права Е. Н. Трубецкого и П. И. Новгородцева. Развиваются также концепции неогегельянства Б. Н. Чичерина, И. А. Ильина, неокантианства А. И. Введенского, Б. В. Яковенко, неопозитивизма Н. И. Кареева, М. М. Ковалевского, П. Л. Лаврова. Проходят интересные дискуссии в Петербургских религиозно-философских собраниях, в которых полемизируют философы и представители русской православной церкви. Философские темы обсуждаются на страницах журналов «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль», «Русское богатство», «Вестник Европы» и др. К важнейшим философско-культурным событиям начала XX в. следует отнести публикации сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909). В них напечатаны программные статьи Н. А. Бердяева, П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, А. С. Лаппо-Данилевского, П. И. Новгородцева, М. О. Гершензона, Б. А. Кистяковского, С. Л. Франка, А. С. Изгоева. Сборники вызвали бурную полемику в обществе об особенностях развития русской философии, отношении интеллигенции и власти, власти и народа. Авторы писали о необходимости углубления и профессионализации философской культуры в России на основе изучения мировой классической философии и преодоления партийных пристрастий.

Рассматривая конкретно философские направления этого периода, следует назвать *метафизику всеединства*, которая получила свое отражение в концепциях Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского. **Евгений Николаевич Трубецкой** (1863–1920) разрабатывал философию всеединства в сочинениях «Миросозерцание В. С. Соловьева», «Метафизические предположения познания» и «Смысл жизни». Он специфически интерпретировал философию всеединства, внося в нее момент противоречия как источника развития всего сущего. По Трубецкому, мир — подлинное «другое» по отношению к божественной природе и создание из ничего. Абсолют же не является сущностью всего в мире и объемлет мир как «все-знание, всеведение и всевидение». Философ стремился найти единство между интуицией времени, заключенной в восприятии связи между про-

шлым, настоящим и будущим, и интуицией всеединства. Для Трубецкого мир во времени существует лишь постольку, поскольку его содержит всеединое сознание, и полнота последнего является «поручительством» тому, что неполнота и несовершенство частного и временного начала — лишь момент общего единства. Концепция всеединства была конкретизирована в историософии Трубецкого, где несовершенство мира, борьба в нем страстей осмысливались с точки зрения вечности и всеединства лишь как временный ряд, имеющий «отдельный», частичный характер. В своей теодицее — оправдании Бога — Трубецкой определяет свободу как «внешнее проявление отдельной твари от Бога и ее самостоятельности». В любви человека к Богу слиты свобода и всеединство, и богочеловеческий процесс преобразования человека представляется в виде свободного осуществления божественного замысла, который человек волен принять или отвергнуть. Главное, по Трубецкому, — это стремление человечества к всеединству, которое проявляется в соборном сознании и диалоге, обеспечивающем сближение отдельных человеческих истин. Философ считал, что творческий гений человека способен отличить добро от зла и действовать так, чтобы прийти к всеединству и полноте Истины.

К направлению философии всеединства принадлежал и **Сергей Николаевич Булгаков** (1871—1944). Он получил образование в Московском университете. В 1922 г. был включен большевиками в списки деятелей науки и культуры, подлежащих высылке за рубеж. Его перу принадлежат работы по проблемам политэкономии, философии, богословия: «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Агнец Божий» (1933). Рассматривая природу человека, он пишет о существующих в Божественной Софии идеях-парадигмах, воспроизводимых в хозяйственной деятельности. Софиинность хозяйства проявляется в том, что человек осознает в себе идеи, отражающие Софию, которая, разделившись на Софию небесную и эмпирическую, связывает два мира — духовный и материальный. Человек творит свободно, но принципиально нового он ничего не создает: хозяйство есть функция жизни уже созданной Богом и данной человеку. Задача человека — внести свою лепту в процессе свободной деятельности в природно-космический мир, и София является символом тех возможных творческих усилий, которые могут быть предприняты человеком в процессе освоения мира. Для Булгакова общество существует как «динамическая сумма индивидуальностей», и субъект хозяйства — Мировая душа — проявляется в опыте, действуя в истории как неопределенная множественность отдельных независимых центров — индивидуальных человеческих сознаний и воли. Раскрывая особенности христианского социального идеала, Булгаков подчеркивает то, что он заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, указывая ему путь и цель внутреннего роста. Христианство воспитывает понимание общественной жизни как взаимного служения и приемлет мир как творение Божие. Христианское отношение к миру антиномично: с одной стороны, оно зовет к «аскетическому противоборству» с миром, но в то же время только христианство учит любить мир высшей любовью, как создание Божие оно освящает всякую природную и хозяйственную деятельность.

Философия всеединства развивалась и в учении **Павла Александровича Флоренского** (1882—1937). В 1904 г. он окончил Московскую духовную академию. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине. Опыт православной теодицеи». В том же году вышел самый известный труд Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи». В 1933 г. он был осужден по ложному обвинению, а в 1934 г. отправлен в Соловецкий лагерь. В 1937 г. Флоренский был расстрелян. Свою жизненную задачу Флоренский понимал как создание цельного мировоззрения, синтезирующего веру и разум, богословие, искусство и философию. Одно из основных понятий его философии — антиномичность. Антиномично всякое действие разума, причина этого — грех и зло. Путь теодицеи возможен не иначе как благодатной силой Божией, подвигом любви и веры. В конечном счете теодицея основана на «Столпе и утверждении Истины», т.е. на Церкви. В основе антроподицеи, т.е. оправдания человека, по Флоренскому, лежит идея очищения человека от греха и его спасения. Центральный вопрос антроподицеи — христологический, т.е. вопрос о воплощении Бога слова и соединении человека с Христом и таинствами церкви. Понимание Софии — премудрости Божией — коренилось в характерном для русской мысли представлении о мире как органическом целом, имеющем основание в пронизанности мира Божиим законом и Силой. Одновременно Флоренский стремился рассмотреть Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия с Христом. Философия культуры Флоренского исходит из отрицания культуры как единого во времени и пространстве процесса с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Он развивает мысль о подчиненности и ритмичности сменяющих друг друга типов культуры: средневековой — культуре Нового времени.

В философии русского зарубежья **Семён Людвигович Франк** (1877—1950) — один из наиболее глубоких интересных мыслителей. Он закончил юридический факультет Московского университета, в последующем приват-доцент Петербургского университета. В 1922 г. Франк выслан из страны. Перу Франка принадлежат работы: «Предмет знания» (1915), «Введение в философию», «Очерки методологии общественных наук» (1922), «Живое знание» (1923), «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930), «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии» (1949). Философию Франка можно характеризовать как *экзистенциальную онтологию всеединства*, учение о «непостижимом» стало важнейшим метафизическим основанием его философии. Мысль о различении видимой (постижимой) и невидимой (непостижимой, или «трансрациональной») реальностей вошла в его гносеологию, онтологию и социальную философию. Последняя основывалась на дифференциации подлинного социального бытия — сверхличного единства и неподлинного (общественности) — механического соединения атомизированных индивидуумов. Внутренняя цельность общества раскрывает себя уже в элементарном социальном факте: общении «я» и «ты», которое оказывается возможным лишь благодаря изначальному их единству — «Мы».

Утопизм и социализм, полагал Франк, игнорируют это единство общества, сводя все социальное существование к внешним связям между индивидуумами. Общество для Франка есть многообразное и противоречивое проявление онтологического всеединства бытия, сравнимого с внутренним единством, существующим у ствола дерева с листьями, растущими на нем. Такое общество живет как «подлинная целостная реальность, а не произвольное объединение отдельных индивидов». Присущая жизни трагическая разорванность и внешняя бессмысленность, по Франку, есть результат онтологического разлада, дисгармонии между духовным, личным и бездуховным, природным, космическим началами. Согласно Франку, социальное явление не состоит из физических процессов, а только связано с ними и имеет их внешним следствием и спутником, поскольку не существует никакой «пропорциональности» между существом общественного явления и его физическими последствиями. «Общественная жизнь по существу своему духовна, а не материальна», подчеркивал Франк. Система категорий, как генофонд живого организма, позволяет возрождаться тем первым прозрениям человеческой мысли, которые органично присущи типу культуры и структуре языка этой культуры. Свобода, по его мнению, — единственная точка человеческого бытия, в которой только возможна непосредственная связь человеческого с божественным. Отказ от свободы — духовное самоубийство личности, всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека, на противоестественное потребление в нем «образа и подобия Божия» и «превращение его в животное». Высшая свобода как положительное начало исходит из «самости человека» и его бытия у самого себя, из осмысленного социального и нравственного самоопределения личности. Самоорганизация и служение обществу для Франка не противоречат друг другу, если они направлены на созидание, которое возможно только вне деспотизма. Субъективные права личности становятся правами человека на соучастие в государственной жизни и в планомерном строительстве общества.

14.2. Экзистенциализм: Н. А. Бердяев и Л. И. Шестов

Другим важным направлением русской философии зарубежья был экзистенциализм. У истоков этого направления находится **Николай Александрович Бердяев** (1874—1950) — профессор философии Московского университета. Его первая книга «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» 1901 г. отразила увлечение марксизмом как методологией социального анализа, которую он пытался соединить с неокантианской этикой. В 1905—1906 гг. он принимает активное участие в организации Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. В 1922 г. вместе с большой группой выдающихся философов, писателей, ученых он был выслан из страны. За рубежом вышли лучшие книги Бердяева, создавшие ему славу: «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Русская идея», «Философия неравенства». В своей философии Бердяев не стремится к точной фактологии, но обладает способностью интеллектуально вдохнов-

лять своих читателей. Главные философские проблемы, которые всегда его волновали, — свобода человека, смысл его существования и творчества.

Согласно Бердяеву, личность — есть реальность духовная. Проблема смысла существования человека заключается в том, что он находится на пересечении двух миров и сознает себя одновременно принадлежащим миру Божественному и природному. Природа есть иерархия живых существ, и судьба человека во многом зависит от судьбы природы, космоса. Задача религиозного сознания в том, чтобы раскрыть христологическое сознание человека. Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, борьба над «тяжестью мира, торжество свободы над рабством». Личность уникальна, поэтому любое всеобщее — государство, наука, культура и даже общий нравственный закон — могут стать препятствием для формирования личностного сознания. Только преодолевая эти формы бытия, человек может обрести свое уникальное бытие. Важнейшей характеристикой подлинного бытия человека является свобода как «бесосновная» реальность. Конкретизируя, он разделяет свободу на негативную и позитивную. Первая свобода — свобода в грехе, это дьявольская свобода отрицания. Вторая — свобода божественная, которая проявляется в творчестве. Содержанием положительной свободы являются любовь и истина, воплощенные в образе Христа. Человек рассматривается Бердяевым не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя. В этом состоит внутреннее единство Бога и человека. Задача творчества — потрясение и подъем всего человеческого чувства, одухотворение самой жизни. Идеалом подлинного общества является духовный союз людей, где присутствуют индивидуализм и свобода, они утверждаются, по словам философа, в коммунитаризме, преодолевающим принудительно-тоталитарные режимы.

Бердяев предлагает свое понимание Русской идеи. Он убежден в том, что Россия предрасположена к решению эсхатологических задач, и она поставлена в мире как великий «Восток-Запад», составляющий узел всемирной истории, заключающий в себе возможность решения всех мировых проблем. Культура, по его мнению, перестает быть европейской и становится всемирной. Европа вынуждена отказаться от монополии своей культурной роли. Поэтому Россия получает свой шанс стать центром мировой культуры. Главной отличительной чертой Русской идеи, по Бердяеву, является религиозный мессианизм, наполняющий глубоким содержанием все стороны жизни общества, его историю, сознание, культуру. Русская душа, пишет он, представляет собой сочетание разнородных сущностных начал: «неисчислимого количества тезисов и антитезисов» — свободы и порабощенности, революционности и консерватизма, новаторства и инертности, предприимчивости и лени.

Ярким представителем философии *экзистенциализма* был **Лев Исаакович Шестов** (1866—1938). Завершил он высшее образование в Киеве. В 1920 г. Шестов эмигрирует из России и поселяется в Париже. Сочинения: «Добро и зло в учении гр. Толстого и Фр. Ницше», «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» и «Апофеоз беспочвенности». Предмет его философии — поиск реальности, основанный на экзистенциальном

прочтении Библии. Реальное для Шестова — бездонное, тайное, неведомое, неслыханное, неожиданное, всевозможное, всегда иное, обитающее скорее уж во временном, единичном, случайном, не принятом в расчет с точки зрения вечности. По его мнению, бытие не может быть познано рациональной философией и раскрывается только верой — «вторым измерением мышления». Если вера предполагает личную свободу и отвагу, то истины разума требуют слепого повиновения безличной необходимости. Шестов продолжает экзистенциальные исследования Плотина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора в своем отрицании духа рационализма и приходит к тезису о том, что экзистенциальная философия устремлена к Богу, для которого все возможно. Эта философия открывает, что Бог ни к чему не принуждает, что его истина ни на кого не нападает и сама ничем не защищена, что Бог сам свободен и сотворил человека таким же свободным, как и он. Но непобедимое вожеление павшего человека больше всего боится божественной свободы и стремится к всеобщим и необходимым истинам.

14.3. Метафизический персонализм Н. О. Лосского

Необходимо среди концепций, созданных в русском зарубежье, назвать *метафизический персонализм Николая Онуфриевича Лосского* (1870—1965). Он закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета и в 1916 г. — экстраординарный профессор Санкт-Петербургского университета. В 1922 г. выслан из России, переехал в Прагу, а в 1946 г. — в США и преподавал в Русской духовной академии в Нью-Йорке. Основные сочинения: «Обоснование интуитивизма», «Мир как органическое целое», «Введение в философию», «Свобода воли», «Условия абсолютного добра», «История русской философии». Раскрывая содержание своей философии, он пишет: «Познавательные акты совершаются сверхвременным и сверхпространственным деятелем, субъектом. Это не гносеологическое Я в системе Риккерта или трансцендентальное Я в системе Гуссерля, но индивидуальное человеческое Я, которое творит свои индивидуальные умственные акты внимания, воспоминания, желания и т.п.». Субстанциальные деятели творят не только познавательные акты, но и все реальное бытие, они бесконечно богаты по содержанию и являются конкретно-идеальными сущностями. Субстанциальный деятель может устанавливать соотношение между прошлым, настоящим и будущим. Преодолевая возможное расхождение субстанциальных деятелей, Лосский подчеркивает, что они «консубстанциальны», поскольку как носители творческих сил они различны, но в качестве носителей абстрактных форм они тождественны и образуют единство бытия. Субстанциальные деятели не обособлены друг от друга, но частично «единосущны» как носители творческих и деятельных сил, и это единство поддерживается тем, что во главе иерархии субстанциальных деятелей находится «высокоразвитый» субстанциальный деятель, т.е. мировой дух. При этом система мира, состоящая из множества самостоятельных и вместе с тем исконно свободных начал, не может сама быть источником своего бытия и мыслима лишь

как творение Бога. Существует взаимодействие субстанциальных деятелей также и на более низких уровнях развития. Весь мир согласно метафизическому персонализму состоит из существ, которые действительно или потенциально являются личностями.

14.4. Евразийство

Уникальным направлением русской философии XX в. было *евразийство*. В 1921 г. в Софии, а позже в Берлине, Праге и Париже евразийцами был опубликован первый сборник работ «Исход к Востоку: предчувствия и свершения». В числе авторов были: Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский. Заметную роль в этом движении в последующем сыграли Н. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, Г. П. Федотов, П. М. Бицилли. Принципиальной особенностью воззрений евразийцев была корреляция культурных, психологических и географических особенностей жизни тех или иных народов. Для евразийцев Россия — это не Запад и не Восток, а именно Евразия — особый географический и культурный мир. Смысл утверждения евразийцев сводился к провозглашению существования особой евразийской культуры и ее специфического субъекта — симфонической личности. В культуре евразийцы выделяли «два порядка» ценностей: одни связаны с установлением направления и целей народной жизни, другие — со средствами их достижения — техникой и эмпирическим знанием. Из этого следовал вывод о преимуществе духовной культуры России-Евразии. Ее особое место среди славянских культур подчеркивалось указанием на то обстоятельство, что единственным звеном, связующим славянские и русские культуры, является язык. Россия-Евразия унаследовала не только византийские культурные традиции. Важным культурным фактором оказалась и «восточная волна» Монголии.

Евразийство ставило задачу выявить соотношение народности и территории, для решения которой должны были приниматься в расчет давление и сопротивление, оказываемые друг на друга субкультурами Евразии, а равно и степень вовлеченности каждой из них в сложный оборот европейской культурной, политической и экономической жизни при наличии, с одной стороны, сложных групповых и классовых противоречий, а с другой — «сил центростремительных и культурообразующих». На теоретическом уровне эта задача формулировалась как проблема взаимодействия различных субкультур. Симфоническая личность культуры составляется из иерархически организованного комплекса личностей (класс, сословие, семья, человек и пр.), сосуществующих одновременно, но генетически связанных с другим предшествующим ему комплексом индивидуализации прошлого. Чтобы язык культуры стал доступным, в ней за внешними формами следует искать духовный стержень, каковым является господствующая в данной культуре «идея-правительница», определяющая, нормирующая различные модификации культуры. Согласно Трубецкому, идеократическое государство имеет свою систему убеждений, свою «идею-правительницу», носителем которой является правящий слой.

Ведущее место в идеологии евразийства занимает учение о «месторазвитии». Оно означает единство географического, этнического, хозяйственного и исторического начал в развитии тех или иных народов. Концепция месторазвития сочетается с признанием многовариантности человеческой истории и с выделением наряду с географическим также и самобытного духовного начала жизни. С этой точки зрения Россия является единой во многом на всем ее пространстве и в то же время отличной от природы прилегающих стран, т.е. является «континентом в себе». Этот континент, предельный «Европе» и «Азии» — и в то же время непохожий, называется «Евразия». С этим связывалось видение особой роли России-Евразии в современном мире в самостоятельном развитии и в создании хозяйственно взаимодополняющих друг друга отдельных, пространственно соприкасающихся областей континентального мира.

14.5. Философия права

В русской философии XX в. значительный интерес вызывает *философия права*, представленная концепциями П. И. Новгородцева, И. А. Ильина, Е. В. Спекторского, Б. П. Вышеславцева. Интересным ее примером является концепция свободного универсализма **Павла Ивановича Новгородцева** (1866—1924). Он окончил юридический факультет Московского университета, в последующем был профессором Московского университета. В 1920 г. эмигрировал за рубеж. Большая часть его работ посвящена изучению метафизических оснований права и морали, форм взаимосвязи и взаимопроникновения этических и юридических норм в духовной культуре и анализу особенностей реализации в социальной жизни абсолютной этической ценности, из них особо ценны работы: «Об общественном идеале», «Кризис современного правосознания», «Лекции по истории философии права», «Право на достойное существование». В своих теоретических построениях Новгородцев исходил из кантовской метафизики нравов, различая и противопоставляя сущее должному, видя в этом специфику действия социальных законов. В этой связи выдвинул тезис, согласно которому познание общественных явлений требует учета интересов ценностей личности и ее духовных идеалов. Единственным истинным общественным идеалом, согласно Новгородцеву, может быть лишь идеал бесконечного развития личности. Из понятия личности вытекают не только ее права, но и ее обязанности. Однако в существе требований свободы и равенства, несмотря на их близость, особенно в политической жизни, заключено противоречие, так как последовательно проведенное понятие индивидуальности сталкивается с принципом всеобщего уравнивания точно так же, как последовательное развитие понятия равенства встречает преграду в требовании индивидуализации. Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству: безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Такое же противоречие возникает и между притязаниями личности и ее обязанностями по отношению к обществу, так как с развитием нравственного сознания усиливается

чувство солидарности и единства между людьми, которые, в свою очередь, наталкиваются на выдвигающийся в личности момент своеобразия и особенности, что осложняет задачу притирания интересов.

Философские воззрения **Ивана Александровича Ильина** (1883—1954) содержательно развивают некоторые теоретические положения отечественной **философии права**. Он закончил юридический факультет Московского университета и преподавал там же. В 1922 г. был выслан в Германию. В 1938 г. был вынужден спасаться от нацистов в Швейцарии. Творческое наследие Ильина огромно и насчитывает более 40 книг и брошюр, несколько сот статей. Его философия во многом посвящена исследованию нравственно-религиозных оснований права. Осмысливая духовные и нравственные предпосылки права, Ильин ставил перед собой цель снять противоречие между государством и индивидом, частным и общественным интересом, естественным и положительным правом, внешней и внутренней свободой личности. В творчестве Ильина всестороннее и глубокое освещение получает проблема противостояния злу. Согласно Ильину, «добро есть любящая сила духа, зло — слепая сила ненависти». Поэтому в борьбе со злом нужно использовать прежде всего душевно-духовное воздействие на человека. И если этого воздействия недостаточно или оно неосуществимо, тогда можно прибегнуть к физическому воздействию — «заставлению». Цель его состоит в том, чтобы направить другого (себя) на путь истинный, искоренить в душе зло. Отсюда следует необходимость регулирующих и контролирующих правовых норм и государства, и здесь, по Ильину, очевидна тесная связь государства, права и нравственности. Поддержание правопорядка является задачей не только государства, а зависит от каждого человека. Важнейшая проблема, которую рассматривает Ильин, — вопрос о формировании «нормального», зрелого правосознания. Основа нормального правосознания — естественная реакция человека на совершение несправедливости, каждый человек духовно и религиозно самостоятелен и индивидуален, имеет в себе источник духовного опыта и является субъектом нормального правосознания.

14.6. Философия в СССР

Философия развивалась и в СССР. Она создавалась усилиями тех, кто писал свои работы, продолжая свое творчество, начатое еще до революции. К ним можно отнести творчество А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина, Г. Г. Шпета, Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского. Многие из них были репрессированы. В стране долгое время господствовали догматическое мышление, одномерная марксистская идеология, не позволяющая создавать оригинальные философские концепции.

В 1960-х гг. наступил период «оттепели», когда на волне изучения творчества раннего К. Маркса на первый план выходят вопросы антропологии. В этот период в СССР разрабатываются проблемы логики и философии науки. Наиболее значимый вклад в эту область внесли И. Я. Чупахин, П. В. Копнин, Б. Г. Кузнецов, И. Н. Бродский, О. Ф. Серебрянников, В. А. Штофф, В. И. Свидерский.

История философии концептуально исследовалась Т. И. Ойзерманом, И. С. Нарским, В. Ф. Асмусом, А. Ф. Лосевым, В. В. Соколовым, Ю. В. Перовым, М. Я. Корнеевым, В. Я. Комаровой, З. Н. Мелещенко. История русской философии в ее разных направлениях и проблематике была предметом исследования Ю. М. Лотмана, Д. С. Лихачева, А. А. Галактионова, П. Ф. Никандрова.

Сочинения В. П. Тугаринова, Э. В. Ильенкова, М. К. Мамардашвили, М. С. Кагана, Г. С. Батищева, М. К. Петрова всесторонне раскрывали гуманистическое содержание марксизма.

Профессор Ленинградского университета **Василий Петрович Тугаринов** (1898—1978) сыграл важную роль в развитии теоретических принципов *гуманистического марксизма*. Предметом его исследований были теория познания и логика, общественное сознание и цивилизация, взаимоотношение личности и общества, аксиология и культура. В период, когда изучение концепций современных западных философов было затруднено, Тугаринов стремился выявить рациональное зерно в «буржуазных» концепциях для развития категорий марксистской философии. Его труды ввели в философию экзистенциальную проблематику сочинений К. Маркса, сыграли важную роль в утверждении темы личности в советской философии, способствуя тем самым преодолению догматического марксизма. В философии Тугаринова глубоко исследована проблема смысла жизни. В своих работах он дает определение смысла жизни как «сознательно поставленной цели, имеющей общественное значение и составляющей главный и постоянный интерес человека». Он выделяет следующие признаки личности: разум — сознание, самосознание и свобода. Не существует единого для всех смысла жизни, и каждый должен приложить усилия для придания смысла своей жизни. Смысл жизни также проявляется в семье, труде, обществе в целом и является важнейшей предпосылкой личного счастья и социального оптимизма.

В работе «Коммунизм и личность» развиваются новые аксиологические исследования, которые синтезировали идеальные и материальные феномены бытия человека и общества, позволяли выявить многообразные лично-общественные коммуникации в культуре как мире ценностей. В трудах ученого на смену человеку — представителю класса приходил советский человек как актер культуры и политики, формировалась творческая личность, ответственная перед собой и людьми. Эта личность была образованна, культурна и нравственна, обладала историческим сознанием, хорошо понимала историю своего общества и государства. В «Философии сознания» исследуются проблемы онтологии и гносеологии сознания, проводится различие между индивидуальным и общественным сознанием, обыденным и научным сознанием, знанием и идеологией. Интерес вызывает предпринятый анализ понятий информации, знака, проблемы моделирования психических функций, соотношения социального и психологического в общественном сознании.

В контексте развития гуманистического марксизма необходимо назвать и творчество **Эвальда Васильевича Ильенкова** (1924—1979). В концепции философа на первый план выходит практическая сторона марксизма,

утверждается, что мышление и объективный мир развиваются в диалектическом взаимодействии. Он конкретно исследовал проблему идеального, подчеркивая, что все без исключения общие образы формируются в процессе «практически-предметного ее преобразования человеком-обществом». По его мнению, идеальное, т.е. разумная форма мыслящего человека, — это способность жить в «согласии с формой любого другого тела, а также в согласии с перспективой (логикой) изменения этого тела в ходе развития человеческой культуры». Основание процесса развития личности составляет его способность действовать в идеальном плане, т.е. осваивать всеобщую меру вещей, идеальное — это необходимый момент человеческой деятельности, совокупность осознанных индивидом всеобщих форм человеческой деятельности, влияющих на его активность. Согласно Ильенкову, общая теория деятельности определяет то, что сознание выступает как продукт функционирования социальной системы, системы деятельности человека. Сознание является необходимым моментом развития материи от низших форм к высшим и носит целеполагающий характер, оно телеологично.

Исследования Ильенковым категории деятельности-практики стали важной предпосылкой для создания общей теории деятельности, изучения увеличивающегося многообразия форм человеческой деятельности, выявления их фундаментальных характеристик и проведения их типологизации. Стало ясно, что категория деятельности, отражая сущность активного преобразования человеком реальности, тем самым раскрывает также и особенности исторического генезиса человека и формирования его сознания. Объективные общественные связи между индивидами, по мнению Ильенкова, выступают как реально-всеобщее, т.е. заключают в себя все богатство особенного и единичного как возможность и, что особенно важно, как необходимость. Общество — результат деятельности отдельных индивидов, но этот результат есть следствие объективных законов общества, и само оно выступает в форме общественных отношений как субстанция и способ существования всеобщего интереса. Ильенков подчеркивает: отдельный индивид лишь постольку является человеком в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует совокупность исторически развившихся способностей, специфических способов жизнедеятельности, развивает тот или иной элемент до и независимо от него сформировавшейся культуры. По Ильенкову, личность при социализме и коммунизме воспитывается на основе общественной культуры, в которой отсутствует антагонизм производительных сил и производственных отношений. «Для человека самым высшим и самым интересным предметом в универсуме является все-таки Человек».

К передовым философским направлениям, которые развивались в СССР, относится и *Московско-Тартуская семиотическая школа* 1960-х гг. В нее входили В. Н. Топоров, В. В. Иванов, А. А. Зализняк, И. И. Ревзин, Т. Н. Мошная, Т. М. Николаева, Т. В. Цивьян, З. М. Волоцкая. В 1962 г. этой группой был проведен Симпозиум по структурному изучению знаковых систем, на котором рассматривался не только естественный язык, но также семиотические аспекты искусства и литературы, семиотика невербальных

знаков коммуникации, математические аспекты стиховедческого анализа. В 1964 г. под руководством Ю. М. Лотмана была организована Первая летняя школа по изучению знаковых систем, которые собирались каждые два года до 1986 г. в Кяэрику и Тарту. Сближение Москвы и Тарту также воплотилось в создании серии Трудов по знаковым системам, издававшихся в Тарту с 1964 г. В целом семиотика виделась участникам Московско-Тартуской школы как экстраполяция лингвистики на сопредельные гуманитарные сферы (в частности, на литературоведение). В последующем московские исследователи переключились на семиотический анализ художественного текста и мифологии, что было названо «вторичными моделирующими системами». Особый интерес представляет творчество **Юрия Михайловича Лотмана** (1922—1993). Его основные работы: «Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени», «Сотворение Карамзина», «Структура художественного текста», «Культура и Взрыв», «Статьи по типологии культуры». В системной и фундаментальной концепции Лотмана литература предстает как функциональная составная часть более обширного семиотического единства — культуры. Его исследования имеют несомненную значимость в контексте развития современной культурологии и семиотики культуры.

В советской философии следует выделить и *космизм* — течение, связанное с концепциями В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского, К. Э. Циолковского. Для них в той или иной степени характерны космоцентризм, убежденность в наличии смысловой установленности космически целого и определенной космической миссии человека. В философии космизма поставлена ключевая проблема современной экософии — науки о гуманном отношении человека к окружающей экосистеме и ее сохранении. В философии **Льва Николаевича Гумилева** (1912—1992) мы находим синтез идей евразийства и космизма. Ученый окончил в 1946 г. исторический факультет Ленинградского государственного университета. В 1949 г. был выслан в лагерь, где провел почти семь лет. Им написано более двухсот работ. Из них наиболее известные: «Древние тюрки», «Хунну», «Древняя Русь и Великая Степь», «Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации», «Этносфера: история людей и история природы». Построение им оригинальной научной теории начиналось с идеи «пассионарности» — феномена энергоизбыточности, которая определяется как «характерологическая доминанта, необходимое внутреннее стремление (осознанное или чаще неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной)». У «пассионариев» отсутствует инстинкт самосохранения, они, побуждая людей личным примером, совершают «порыв в развитии общества» и этносов. Согласно Гумилеву, этнос — коллектив людей, характеризующийся внутренней структурой и общностью фундаментальных стереотипов поведения. Этнос представляет собой закономерно возникающую природную систему, которая противопоставляет себя всем прочим таким системам. Этносы — феномен не только социальной жизни, но также и природы — биосферы и космоса. Механизмы этногенеза и социогенеза различны, а сочетание всех этносов и их этногенезов — экосистем — образует антропосферу. В этой связи Гумилев формулирует теорию гек-

сафазного этногенеза (фаза подъема — стабильного роста пассионарного напряжения; фаза акматическая — максимального пассионарного напряжения этноса; фаза надлома — раскола этнического поля; фаза инерции — плавного уменьшения пассионарности; фаза обскурации — снижения пассионарного напряжения до уровня ниже гомеостатического; фаза мемориальная — знаменующая переход к этническому гомеостазу).

Особо следует отметить философию **Николая Константиновича Рериха** (1874—1947). Хотя она во многом формировалась за рубежом, но он никогда не порывал связи с Россией, оставаясь ее гражданином. И поэтому философия Рериха имеет по своему значению универсальный характер. Н. К. Рерих был выпускником Академии художества и юридического факультета Петербургского университета, путешественником и видным общественным деятелем. Важнейшие сочинения: «Цветы Мории» (1921); «Пути благословения» (1924); «Нерушимое» (1934); «Врата в будущее» (1936). Согласно Рериху, важнейшим фактором проявления творческого начала человеческого духа является культура, которая является синонимом творчества и отличается от некультуры тем, что она дает начало жизни, отодвигает пространство бездуховности, т.е. смерти. Культура для Рериха отражает многообразие национальных и универсальных форм, и основой духовной эволюции цивилизации должен, по его мнению, стать синтез западной и восточной культур, современного и древнего сокровенного знания, науки, искусства и религии. Рерих утверждает свободу каждого человека в деле собственного жизнеустроения; он — органическая часть бесконечной духовной иерархии космоса и ключевое звено в его общем совершенствовании. Пропаганда и защита культуры является, по Рериху, важнейшей задачей человечества, значительная роль в которой принадлежит интеллигенции. Он писал о необходимости укрепления межкультурных контактов народов мира, указывая, в частности, на богатые традиции, соединяющие Россию и Индию. Рерих глубоко изучил древнеиндийскую философию, буддизм, ламаизм, труды **Елены Петровны Блаватской** (1831—1891). Все эти исследования в последующем лягут в основу его **философии культуры**, в которой синтезированы культурные достижения Запада и Востока. Согласно Рериху, сама культура может стать фактором объединения народов, если она формируется с детства. Данная идея была реализована в Пакте Мира Рериха, первом международном документе, ставящем целью защиту объектов культуры в военное время. Принципиальное значение имеет суждение Рериха о том, что «Россия — не единая раса, и в этом ее сила. Россия — это объединение рас, объединение народов, говорящих на ста сорока языках, это свободная соборность, единство в разности, полихромия, полифония». Слова великого русского мыслителя выражают лучшие и наиболее глубокие интенции отечественной философии духовности.

Таким образом, в русской философии XX в. решались различные теоретические проблемы, отражая взаимосвязь национального и универсального в ней. В это время русская философия оказывает все большее влияние на мировую духовную культуру и философию, и все большую известность в мире приобретает литературное и философское творчество Н. А. Бердя-

ева, Л. Н. Гумилева, Ю. М. Лотмана, П. А. Сорокина, В. И. Вернадского, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. К. Рериха. Вообще многие отечественные мыслители органично вошли в современную духовную и политическую культуру в стране, произошел своеобразный синтез различных концепций русской философии. Творчество отечественных мыслителей оказалось востребовано во многом в связи с формированием национальной идентичности и самосознания. Можно утверждать, что единство русской философии и философии в России является залогом сохранения историко-культурного преемства многонационального российского народа.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Раскройте особенности экзистенциализма Н. А. Бердяева.
2. В чем заключена специфика философии культуры Н. К. Рериха?
3. Определите содержание понятия личности в философии В. П. Тугаринова.
4. Охарактеризуйте особенности концепции интуитивизма Н. О. Лосского

Аналитические вопросы и задания

1. Каковы основные черты развития русской философии XX столетия?
2. Раскройте методологические стороны метафизики всеединства.
3. Проанализируйте особенности философии евразийства.
4. В чем заключены консервативные аспекты концепции И. А. Ильина?

Творческие вопросы и задания

1. Какова специфика гуманистического марксизма Э. В. Ильенкова?
2. Какова связь категории пространства и понятия культуры евразийцев?
3. В чем состоит национальное своеобразие русской философии XX в.?
4. Раскройте порядок ценностей в концепции В. П. Тугаринова.

Литература

- Бердяев, Н. А.* О назначении человека / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1993.
- Ильенков, Э. В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. — М. : Изд-во политической литературы, 1974.
- Ильин, И. А.* Путь к очевидности / И. А. Ильин. — М. : Республика, 1993.
- Исход к Востоку. — М. : Добросвет, 1997.
- Лосский, Н. О.* Сочинения / Н. О. Лосский. — М. : Правда, 1991.
- Осипов, И. Д.* Философия политики и права в России / И. Д. Осипов. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2014.
- Рерих, Н. К.* О вечном... / Н. К. Рерих. — М. : Республика, 1994.
- Трубецкой, Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. — М. : Республика, 1994.
- Тугаринов, В. П.* Теория ценностей в марксизме / В. П. Тугаринов. — Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1968.
- Франк, С. Л.* Духовные основы общества / С. Л. Франк. — М. : Республика, 1992.

Глава 15

СОВРЕМЕННАЯ КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности сочетания основ китайской философии с функциями западных учений у Чжан Чжи-дуна;
- специфику развития национальных традиций и передачи их Западу у Лян Цичао;
- принципы возрождения учения Конфуция о человеке и морали для решения не только китайских, но и мировых проблем у Лян Шумина;

уметь

- идентифицировать постконфуцианство и неоконфуцианство;
- давать самостоятельную оценку места в китайской философии XX в. марксизма и постмарксизма;

владеть

- навыками анализа концепций «практического материализма» и субъективного гуманизма в современной китайской философии;
 - навыками поиска информации, необходимой для научной и учебной работы по данному направлению философии.
-

Развитие философской мысли в Китае, как и в других странах этого региона, проходило как реинтерпретация традиционного конфуцианства. Интеллигенция познакомилась с западной философией уже на рубеже XIX—XX вв., когда были переведены марксистские классики, позитивисты, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, И. Кант. В начале XX в. в Китай хлынула культура Запада. Огромное влияние на молодежь и широкие круги общественности оказали переводы работ русских, немецких, английских и американских философов, произведений европейских писателей. Это П. А. Кропоткин, А. Эйнштейн, А. Бергсон, Ч. Дарвин, Дж. Дьюи, Г. де Мопассан, Б. Шоу, Гомер, Л. Н. Толстой, М. П. Арцибашев, С. Смайлс, Б. Рассел, А. Конан Дойль, Г. Спенсер, А. П. Чехов и др.¹ Заметное проникновение в страну западной философии стимулировалось посещением Китая Дж. Дьюи и Б. Рассела. Дарвинизм, витализм, позитивизм, прагматизм, социалистические идеи расширили проблематику философских исследований и обогатили их содержание. В 1920-х гг. широко распространяются идеи марксистской философии, публикуются переводы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, работы советских философов. Деятельность Коминтерна и помощь советских обществоведов после образования

¹ Делюсин Л. П. Дискуссия о культурах Востока и Запада в Китае 20-х годов // Иностранная литература. 1977. № 1. С. 186.

в 1949 г. Китайской Народной Республики конституировали марксизм как официальную идеологию. Политические и идеологические связи в 1950—1960-е гг. способствовали тому, что концепции советских философов стали методологической основой науки, практики и философии.

15.1. Деятельность Сунь Ятсена и Кан Ювэя

История развития философской мысли в XX столетии в Китае неразрывно связана с деятельностью **Сунь Ятсена** (1866—1925), философа и политического деятеля. Его квалифицируют как Конфуция в «реальной политике», заложившего основы для развития нового Китая, особенно в 1920-е гг. Он исходил из трех принципов — национализма, народовластия и народного благосостояния. Народовластие требует равенства, предполагающего предоставление равного шанса каждому на развитие своих способностей. Мыслитель считал необходимым провести в Китае экономическую реформу («земля крестьянам»), ввести такое отношение к практике, которое способно революционизировать Китай, активизировать массы в достижении демократии.

Попытки приспособления учений западных мыслителей к контексту собственной традиции через интерпретацию Конфуция была осуществлена в творчестве реформатора-утописта **Кан Ювэя** (1858—1927). Настаивая на толковании пути (дао) Неба как постоянного изменения, он господствующую в Китае идеологию считал порочной, поскольку она основывалась на классических текстах времен правления узурпатора (по мнению китайской историографии) Ван Мана (45 до н.э. — 23 н.э.). В действительности смелые социальные реформы и приверженность Конфуцию привели к его свержению. В оправдании пересмотра реального правопорядка и традиций в сфере морали Кан Ювэй апеллировал к тому же Конфуцию, представляя его величайшим реформатором и сторонником периодической смены государственного управления. Социальный идеал Кан Ювэя ориентирован на будущее, тогда как современный Китай еще находится в стадии Хаоса. Выход из этого состояния он видел в борьбе за переход к эре Становления (Малого Благоденствия), а затем к идеалу Великого единения. Общество в этом случае будет избавлено от любой дифференциации. В дальнейшем будет создано единое планетарное государство с двумя центрами: США поглотит близлежащие малые государства, а Германия — Европу. Будет развита религия будущего — буддизм. Иными словами, перед нами утопия, созданная из китайской и западной культуры.

После Синьхайской революции 1911 г. прогрессивная общественная мысль Китая зашла в мировоззренческий и методологический тупик, не находя полного удовлетворения в заимствованных теориях, таких как социал-дарвинизм, марксизм, анархизм, неокантианство, неопозитивизм. Среди китайской интеллигенции распространяется в различных формах движение за обоснование новых идей и создание новой культуры. Революционные демократы и просветители Ли Дачжао, Чень Ду-сю, Лу Синь встали во главе так называемого движения за новую культуру. Это был

период, когда китайская интеллигенция разделилась на два лагеря: одни безоговорочно воспринимали западную культуру и именно в ней видели спасение китайских традиций, другие, не сомневаясь в живительной силе этой традиции, усматривали в западной ориентации как раз начало исчезновения национального духа или, во всяком случае, реальную угрозу его устоям.

15.2. Революционные демократы и прагматизм: Ли Дачжао и Ху Ши

И те, и другие, как сторонники Ли Дачжао, так и сторонники Ху Ши, предчувствовали «канун невиданных перемен». И так называемые консерваторы, и прогрессивная интеллигенция, разумеется, были в беспокойстве относительно судьбы национальной культуры. Ли Дачжао, один из первых в Китае пропагандистов марксизма, ставил вопрос о том, «умеет ли страна возродиться или же ей уготована гибель?» В свою очередь, Ху Ши, сторонник американского прагматизма, отстаивал необходимость переориентации культуры и политики Китая в сторону Запада, связывая лишь с такой переориентацией возможности дальнейшего положительного развития. Интеллигенция и студенчество, остро переживая отсталость своей страны, поддерживали как те, так и другие идеи, хотя большинство из них полагали, что именно в духовном отношении Западу далеко до Китая.

В печати страны развернулась затяжная дискуссия об особенностях, своеобразии и принципах отличия культуры Китая, как и Востока в целом, от западной культуры. В сентябре 1916 г. начал издаваться ежемесячный журнал «Синь циннянь» («Новая молодежь»), который боролся против феодальной культуры, монархии, милитаризма, призывал к демократизации государства, науки, культуры. Журнал выдвинул призыв к «культурной революции», к отказу от старого литературного языка («Вэньяня») и созданию литературы на языке, понятном народу («Байхуа»). До 1917 г. движение за новую культуру было прогрессивным либерально-буржуазным, а после Октябрьской революции под ее непосредственным влиянием оно прервалось в революционное движение. С января 1918 г. журнал начал издаваться на байхуа и постепенно превратился в печатный орган, пропагандирующий марксизм, разъясняющий характер русской революции, сущность социалистической идеологии и т.п. Будучи в Китае в 1920—1922 гг., Б. Рассел затем в своей книге «Проблемы Китая», откликаясь на эту проблему, поддержал точку зрения Ли Дачжао. Последний в своих оригинальных статьях не только подверг критике отсталый традиционализм китайской культуры, но и одновременно призвал к бережному отношению к самому содержанию культурного наследия своей страны. Он был сторонником гармоничного синтеза восточной и западной культур, причем, что особенно интересно, при обязательном посредничестве России.

Лидером первого, а именно марксистского, направления культурных поисков и реформ был **Ли Дачжао** (1888—1927), который прошел путь от пионера марксизма в Китае до одного из организаторов и руководи-

телей Коммунистической партии Китая (КПК). Его работы издавались, разумеется, на русском языке с весьма благожелательными предисловиями¹. Ли Дачжао учился в Китае и Японии, где и познакомился с марксизмом. После возвращения на родину (1916) в Пекине был редактором прогрессивной газеты «Чэньчжунбао», затем с 1918 г. — профессор политической экономии в Пекинском университете. Был членом организации революционных демократов Сунь Ятсена. Однако после поражения революции он эмигрирует в Японию, где начинает заниматься революционной пропагандой. Возвратившись в Китай, Ли Да Чжао принимает участие в работе революционной интеллигенции, объединенной вокруг журнала «Синь циннянь» («Новая молодежь»), в движении за новую культуру. Сразу после Октябрьской революции активно изучает рабочее движение в Европе, историю Парижской коммуны, которую сравнивает с русской революцией. Победа большевизма им оценивается как «величайший поворот» в мировой истории, который «окажет влияние на цивилизацию будущих веков». В журнале «Синь циннянь» он пытается изложить сущность материалистического понимания истории, экономической теории Маркса и учения о классовой борьбе. В ряде статей Ли Дачжао развивает марксистские взгляды и в 1920-х гг. выступает как пламенный пропагандист марксистско-ленинских идей. Как один из основных руководителей «Движения 4-го мая» 1919 г.², ставшего реакцией китайского народа на Октябрьскую революцию в России и мощным движением за вестернизацию Китая, весной 1927 г. во время контрнаступления империалистов и китайской реакции был арестован и по приказу диктатора Северного Китая и Маньчжурии Чжан Цзо-линя был казнен за революционную деятельность.

Альтернативное направление культурно-философских поисков возглавлял **Ху Ши** (1891—1962), представляя прагматистскую радикально-модернистскую позицию. Он пользовался значительным влиянием среди буржуазной интеллигенции и студенчества, остро осуждал восточную и горячо превозносил нынешнюю западную цивилизацию. Восточную он именовал «цивилизацией рикш», а западную — «цивилизацией автомобилей». Причина столь поражающего разрыва, по его мнению, таится главным образом в том, что восточному складу ума присуща материалистичность, тогда как западному — рационалистичность. Симптомом «материалистичности» он считал «удовлетворенность судьбой», «зависимость от материальной среды», неумение и нежелание видоизменить ее, разорвать устоявшиеся пределы, «леность ума и духа». Рационалистичность же определялась

¹ *Ли Дачжао*. Избранные статьи и речи. М. : Наука, 1965. В данном сборнике отсутствуют его статьи по истории международного рабочего движения («История 1 Мая», «Маркс и I Интернационал», «Краткая история международного рабочего движения» и др.), а также работы, в которых Ли Дачжао впервые в Китае изложил основы учения К. Маркса («Историческая философия Маркса», «Взгляды Маркса на национальную революцию в Китае», «Мое марксистское мировоззрение» и др.).

² Конфуцианство в это время считалось главным источником всех бед Китая. Самым популярным символом «Движения 4 мая» был лозунг: «Долой конфуцианскую лавочку». Государственная идеология Китайской Народной Республики (КНР), основанная на идеях Мао Цзэдуна, была пронизана непримиримым антиконфуцианством, получившим особое развитие в период «культурной революции».

им как «неудовлетворенность», творческая инициативность, побуждающая развитие философии и науки, неизменный поиск новых горизонтов и выход к ним. Его работы на русском языке не издавались, а из сведений о его творчестве у нас имеется краткий и негодующий комментарий «Философской энциклопедии», утверждавший о его выступлении против марксизма, объективной истины и возможностей познания закономерностей общественного развития. При этом полагалось, что его теория постепенной эволюции исключала любую форму революционной борьбы народа за свое освобождение.

Однако интерпретация Ху Ши как представителя прагматизма во многом условна, опиралась чаще всего на американские истоки его образования, которые он неоднократно подтверждал. Дело в том, что прагматизм он толковал как методологию, что не совсем присуще этому направлению. Истоки же этого истолкования находятся в синтезе восточных и западных установок в творчестве мыслителя. Как отмечают исследователи, в действительности его трактовки социально-политических, исторических, историко-философских и культурных процессов утилитарны, связаны с защитой и пропагандой программы «вестернизации» китайского общества. С другой стороны, взгляды его претерпели трансформацию: после поддержки сторонников решительных преобразований китайской жизни на западный лад уже в середине 1930-х гг. он на первый план выдвигает жизнеспособные элементы традиционной культуры в качестве основания успешного освоения достижений современной западной цивилизации. Отсталость традиционного общества он связывал не с экономическим укладом, а со сферой духа и архетипом китайского характера. Особо стоит отметить и факт, что он выступал с критикой сторонников культурного изоляционизма китайского общества и его самобытного развития вне взаимодействия с западной цивилизацией, не принимая и перспектив развития китайского общества как синтеза восточной и западной культур.

Для него не существует проблемы противопоставления национального и традиционного в культуре, заимствованного из других культур. Он считает, что объединение достижений западной мысли с современным морализирующим конфуцианством не имеет оснований и не может быть удачным, ибо само конфуцианство обеднено веками господства «книжной учености» и оторвано от своих исторических корней. Заимствовать стоит не вообще западную культуру, а достижения ее настоящего этапа развития как части универсального развития общества. Но плодотворность усвоения будет гарантирована только при опоре на национальные, традиционные элементы культуры, преодоление ее кустарщины и консервативности.

Особо стоит заметить, что Ху Ши порицал революционные потрясения общества, склоняясь к проведению «непрерывных, капля за каплей, реформ» на основе интеллектуально-моральной трансформации личности. Он отстаивал «здоровый индивидуализм», который один может обеспечить свободу и благополучие одновременно каждого и всех, личности и государства. Сам Ху Ши признавался, что его мировосприятие сложилось под интенсивным влиянием агностицизма Т. Гексли и философии Дж. Дьюи. Вот почему вместо «книжной учености» конфуцианства, оказывающейся

долговременной помехой на пути Китая к усвоению западной культуры, Ху Ши пытается совместить имеющиеся в китайской философии зародыши западной научно-технической цивилизации в логических учениях «школы имен» и моистов с современными достижениями.

Таким образом, призывы к ассимиляции того или иного направления западной мысли были обусловлены сиюминутными запросами философов Китая. Приоритетными стали идеи, обосновывающие закономерность эволюционного процесса в природе и обществе. Такова причина огромного интереса к идеям Ч. Дарвина и социального дарвинизма Г. Спенсера. Уяснение возможности движения по пути прогресса вызывало апелляцию к позитивизму О. Конта. Неприятие абстрактных домыслов и созерцательности предписывало обращение к идеям прагматизма, предлагавшим не только программу «реконструкции в философии», но и превращения самой философии в метод решения практических жизненных проблем (У. Джеймс, Дж. Дьюи). К тому же осознание человека субъектом преобразований в обществе находило признание у философов, фиксировавших развитие творческого и волевого начал человека-деятеля (А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Ф. Ницше).

15.3. Национальная философская традиция, неоконфуцианство и западная культура

Скептическое отношение к китайской философской традиции, как и обращение к западным философским системам, характерные для первых десятилетий XX в., было ограничено степенью своего распространения, хотя в это время был сформирован ряд школ «китайского прагматизма». При этом ни апологетическое отношение, ни нигилизм к отечественным традициям не были преобладающими в общественной мысли Китая. Доминирующим оказался реформаторский подход, демонстрирующий реализм и перспективность, который больше соответствовал потребностям и чаяниям становящейся национальной буржуазии и нового поколения интеллигенции. Реформаторы стремились сочетать почтение к духовному наследию Китая и трезвую критическую оценку отживших традиций, признание очевидности достижений западной цивилизации, непоколебимость религиозной веры и понимание острой необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники.

Таким образом, в начале XX в. философская мысль Китая изучает и осваивает учения западных мыслителей с целью приспособления к собственной традиции. Вначале реформатор-утопист Кан Ювэй попытался освоить ее через интерпретацию Конфуция; затем Чжан Чжидун попробовал сочетать основы китайской мысли с функциями западных учений; Лян Цичао видел этот процесс как развитие национальных традиций и передачу их Западу; Лян Шумин предлагал через возрождение учения Конфуция о человеке и морали решить как китайские, так и мировые проблемы. Вместе с усвоением западной философской мысли китайские философы начинают использовать ее методологический инструментарий для самопо-

знания отечественной мысли. Например, постконфуцианство **Фэн Юланя** (1895—1990) рассматривает трансформацию традиции как необходимый процесс для включения ее в западноевропейскую мысль. При этом он применяет рационально-аналитические подходы при сочетании эмоциональной привязанности к национальной мысли и интеллектуальной преданности западным ценностям, которые завершаются созданием «нового люсиэ» — «конфуцианской герменевтики», что подразумевало реинтерпретацию философско-религиозной традиции Китая на основе логицизма и формализации европейской метафизики. Правда, в 1960-х гг. конфуцианцы изгоняются за пределы материкового Китая, хотя сами мыслители считали, что традиции китайской культуры и идеи конфуцианства, вопреки усилиям властей Китайской Народной Республики (КНР), существуют и вскоре будут востребованы, что и проявилось в деятельности третьего поколения «новых конфуцианцев» — Ду Вэймина, Лю Шусяня, Юй Инши, Чэн Чжуньина и др.

Повсеместная критика и идеолого-политическое давление способствовали прекращению развития «нового неоконфуцианства» в Китае, тогда как на Тайване оно доминировало в философии. Были три школы — Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза. Всеобщий синтез (глава **Фан Дунмэй** (1899—1977)) рассматривал китайскую философию как уникальный тип трансцендентально-имманентной метафизики, следовательно, расположенный к синтезу с идеями западной философии, созвучными китайскому разумению бытия и природы человека. Поклонники Современного неоконфуцианского синтеза (Тан Цзюньи, Моу Цзунсань и др.) делают акцент на азы трансцендентализма в китайской духовной традиции и поиск базы для развития научного знания в опыте субъекта. Они находили привлекательность в немецком идеализме, особенно в кантовском трансцендентализме, и в гегелевской феноменологии духа. Школа Китайского неосхоластического синтеза (У Цзинсюй, Ло Гуан) пыталась совместить идеи китайской философии с томизмом, находя сходство конфуцианских концепций традиционной китайской политической культуры «Небесного мандата», «небесного доверия», человеческой природы, обучения с понятиями «вечного закона», «естественного закона» и «позитивного закона» с христианской схоластической философией.

Начало политических реформ в Китае в 1980-х гг. открыло дорогу теоретикам синтеза культур. Цзан Дайнань представил теорию «синтетического творения», в которой потребовал отказа от борьбы между Китаем и Западом на пути конвергенции их культур. Правда, дальше перевода традиционных философских идей на язык западной философии дело не пошло.

Моу Цзунсань (1909—1995), один из выразителей целей и задач «нового конфуцианства», видел развитие европейской философии в переходе от онтологических проблем к анализу проблем этических, тогда как китайская философия этот путь проходит в обратном направлении — от этики к онтологии. Следуя линии Лян Шумина, отдававшего приоритет моральной проблематике в философии, Моу Цзунсань предлагает теорию «моральной метафизики», основанную на этике И. Канта, которая допол-

няет критическую философию Канта главными проблемами конфуцианской традиции. «Моральная метафизика» имеет два уровня — феноменальный и ноуменальный. Первый, по Моу Цзуньсаню, разработан у И. Канта и М. Хайдеггера, а второй — свойствен традиции философии Китая. Феноменальный уровень — уровень обыденный, доступный каждому человеку, тогда как второй — доступен «совершенномудрым» и актуализируется при духовном самосовершенствовании.

15.4. Марксистская идеология

Марксистскую идеологию популяризировал **Ай Сыци** (1910—1966), ставший теоретиком КПК, который перевел классиков марксизма и основной категориальный аппарат материалистической диалектики на китайский язык. Ай Сыци в Гонконге изучал английский и французский языки, там же в протестантской школе познакомился с идеями марксизма и Сунь Ятсена. Работая в Высшей партийной школе при Центральном комитете КПК, особое внимание уделял пропаганде диалектического материализма. При анализе китайской философии находил в ее истории «элементы диалектического материализма»¹, что послужило основанием для критики философии Лян Шумина.

Марксистские идеи были в основе деятельности философов и историков китайской философской и социальной мысли **Хоу Вайлу** (1903—1987) и **Ду Госяна** (1889—1961). Хоу Вайлу много исследовал философскую и социально-политическую мысль Китая XVII в. Благодаря ему в научный оборот вошли работы мыслителей на грани Средневековья и Нового времени Вань Чуньшаня, Хуан Цзунси, Гу Яньбу и др.² Он имел юридическое и историческое образование, учился в Париже. В 1920-х гг. — участник студенческого патриотического движения, был знаком с Ли Дачжао. Вступил в КПК во Франции. Переводчик «Капитала» Маркса. Редактировал журнал «Культуры Китая и СССР» (1938—1943). Был ректором Северо-Западного университета, директором Института истории Академии общественных наук Китая, был депутатом Всекитайского собрания народных представителей (ВСНП), посещал неоднократно СССР. Дружил с единомышленником-философом и историком Ду Госяном.

Ду Госян учился в Японии (Киото), слушал лекции японского революционера и философа-марксиста Каваками Хадзимэ (1879—1946). Преподавал в ряде университетов Китая. Пропагандировал марксизм, участвовал в революции 1925—1927 гг. Известен своими работами по истории китайской философии, особенно Мо-цзы, Гуньсунь Луня, Сюнь-цзы. Имеется ряд его критических исследований философии Фэн Юланя.

К представителям философии XX в. относят Гу Хунмина, ведущего борьбу за чистоту китайской мысли, и **Лян Шумина** (1893—1988) — создателя инновационной для Китая теории исторического развития отдельных

¹ *Ай Сы-ци*. Лекции по диалектическому материализму. М.: Госполитиздат, 1959.

² *Хоу Вай-лу*. Социальные утопии древнего и средневекового Китая // Вопросы философии. 1959. № 9; *Хоу Вай-лу*. Культурная революция и идеологическая борьба в Китае // Вопросы культурной революции в КНР. М., 1960.

культур и их типологии. Он впервые подвергнул анализу традиционную культуру Китая во взаимосвязи с культурой человечества. В своих произведениях мыслитель изложил принципы его типологии культур — это «Культуры Востока и Запада и их философии» (1921), «Основы китайской культуры» (1949), «Сознание и жизнь» (1984). Историю он рассматривает как последовательную смену преобладания трех культур (китайской, индийской и западной) с различными доминантами. Доминанты формируются базовым объектом познания (для культуры Индии — розыск недвижимой извечной основы бытия; для Запада — интеллектуальный поиск законосообразности «вещей и событий», как и покорение природы; для Китая — опора на нравственную интуицию в разыскании закономерности «эмоций»)¹. В молодости Лян Шумин пропагандировал буддизм, в дальнейшем был ревностным защитником конфуцианства.

Первая информация о социалистических теориях и марксизме в Китае была опубликована к началу XX в., но дискуссия вокруг марксизма начинается уже после революции 1917 г. в России. Факт создания КПК (1921) инициирует популяризацию марксизма. Переводы с русского языка классиков марксизма способствовали становлению философских взглядов **Мао Цзэдуна** (1893—1976). Его идеи определили сущность китайской идеологии 1930—1970-х гг., а маоизм оказал значительное влияние на мировоззрение многих людей за рубежом. Его деятельность — сочетание марксистско-ленинской теории с практикой китайской революции, а в дальнейшем со строительством народно-демократического Китая. Утверждение китайской версии марксизма обоснованно связывают с выступлением лидера КПК Мао Цзэдуна в 1937 г. в университете Яньаня, касающимся стержневых проблем интерпретации марксистской философии. Ортодоксальная трактовка марксизма была им выправлена отстранением от абстрактных теорий и пропагандой конкретной политической практики. Всякое историческое противоречие анализировалось как сложная комплексная проблема. Краеугольным камнем теории познания признается реальная практика. Именно в реальной практике человек встречается с сочетанием взаимопротиворечащих антиномий, среди которых необходимо выделить главное противоречие. Как и В. И. Ленин, Мао Цзэдун считал «ключом к диалектике» закон единства и борьбы противоположностей. Но акцентируя на противоречии, Мао Цзэдун ослабляет момент диалектического синтеза, который выступает и как тотальное снятие противоречий, и как определенная корреляция между ними. Поэтому в основу диалектического процесса кладутся отношения подобия и различия, отвечающие «коррелятивному мышлению» традиции китайской философии. Подтверждалось единство познания, знания и практического действия.

В основе социально-политической философии Мао Цзэдуна лежит исторический материализм. Однако Мао разработал концепцию строительства социализма в полуфеодальной и полукOLONиальной стране, которое про-

¹ Старостина А. Б. Философия истории Лян Шумина. М., 2009; Цверганишвили А. Г. Лян Шумин и Ху Ши о культурах Востока и Запада // 15-я научная конференция «Общество и государство в Китае» Ч. 3. М., 1986; Цверганишвили А. Г. Лян Шумин и Бертран Рассел о китайской и западной культурах // Развивающиеся страны. Политика и идеология. М., 1985.

исходит в два приема: вначале проводится «демократическая» революция, а после «социалистическая». При этом революция перманентна, и ее возглавляет пролетариат. Согласно его теории, даже при диктатуре пролетариата в социалистическом обществе революция должна продолжаться, так как низвергнутая буржуазия будет пытаться воздействовать через своих агентов на компартию в целях ее разложения.

Этические взгляды Мао близки традиционному конфуцианству, которое полагало главенство ценностей общества над личными. При этом он утверждал приоритет эмпирического над теоретическим уровнем знания, принижал значение теоретического знания. Это позволяло ему в цитатнике утверждать глупость аристократов, невежественность интеллигенции и величие простолюдинов, от которых и проистекает мудрость. Нелюбовь к книжникам и использование их багажа в своей практике выразились в избирательном подходе к национальному духовному наследию во времена «культурной революции». Если идеи даосизма и буддизма не принимались во внимание, то Конфуций и конфуцианцы были объявлены реакционерами, а легисты (Сюнь-цзы, Шан Ян, Хань Фэй-цзы) — прогрессивными феодальными мыслителями.

Начиная с 1950-х гг. и вплоть до «культурной революции» проходят чистки и кампании: «Подавление контрреволюционеров» в 1950—1951 гг., чистки «Сань Фань», «У Фань» — в 1951—1953 гг., «Сы Фань» в 1955 г., чистка «Правых элементов» в 1957 г., Кампания против «правых оппортунистов» в 1959 г. Затем после национального продовольственного кризиса в результате провала «большого скачка» — четыре чистки «Сы Цин» в 1963—1964 гг., и начинается собственно «культурная революция» (1966—1969), за которой последовало политическое давление под различными названиями: «Доу Пи Гай» («борьба-критика-преобразования»), «И Да, Сань Фань» («бить по одному, выступать против трех»), «Пи Лянь, Пи Кун» («критика Линь Бяо, критика Конфуция»).

Кардинальный перелом в развитии марксистской философии в Китае произошел уже после завершения всего этапа «культурной революции» (1966—1976), когда в основу новейшего истолкования марксизма были положены ранние сочинения К. Маркса. В этом случае его интерпретируют в границах теории «практического материализма», в которой категория «практика» имеет тотальные характеристики, включая и внешний, и внутренний мир человека. Были пересмотрены категории бытия и сознания, которые трактуются конкретно: сознание — всегда социальное сознание, а бытие — социально опосредованное бытие. С 1980-х гг. разработки китайских мыслителей минимально соприкасались с марксистской философией: приоритетная ориентация — на сферу субъективного гуманизма, развитие науки и техники, определяемых как необходимая составляющая современной марксистской практики.

15.5. Постмарксизм и «новые конфуцианцы»

После «культурной революции» и перехода к реформам происходят качественные изменения и в философии. Китайская научная обществен-

ность знакомится с идеями зарубежных философов, в том числе философии науки (Ф. Франк, К. Поппер, И. Лакатос, Т. Кун, М. Бунге, П. Фейерабенд и др.). Вместе с тем в 1980—1990-е гг. не уменьшается интерес со стороны китайских мыслителей к работам советских, российских философов. Иными словами, китайская философия в XX в. развивается на базе постоянного изучения передовых зарубежных теорий. Среди них и работы советских ученых и философов. Так, например, были переведены многие работы Б. М. Кедрова по «диалектике природы», а целый ряд авторов (Цзя Цзэлинь, Гун Юйчжи, Чжан Цзятун, Лю Шуцзы, Ли Синмин, Шэн Чжэньюй и др.) исследовали его творчество.

Реформы коснулись онтологических, гносеологических и этических идей при неизменной их социальной направленности. Понимание того, что изменения традиционной экономико-политической организации социума необходимы, было полным. Но необходимо было сделать выбор: российский, социалистический или западный, капиталистический путь. Часто предпочтение отдавалось сочетанию элементов капиталистического и социалистического общества. Эти попытки сразу попали под огонь критики фундаменталистов, представляющих мелкую буржуазию, ремесленников, торговцев, студенчества. Воинствующий национализм и ненависть к инокультурным моделям фундаменталистов покоились на желании возврата к чистоте традиционных религий. Беда была в том, что разносторонность мнений, отражавших идейные колебания в диапазоне от левацки-экстремистских до консервативных взглядов, не позволяла выявить импульсы развития. Осознание этого состояния стало явным в 1980-е гг. во время смены курса. Постмарксизм заявил отказ от шельмования традиции, призвав к ее изучению. Конфуцианству вернули его фундаментальные ориентации. Возрождение интереса к конфуцианству связывают с философом постмаоистского Китая **Ли Цзэхоу** (род. 1930), который опубликовал в 1978 г. статью «Переоценка Конфуция», критиковавшую негативное отношение к теории «Учителя».

Эта статья знаменовала собой начало переосмысления философской мысли Китая, которое пошло по пути обнаружения в ней потенциала к восприятию современного знания и гуманизма, утверждавшего самостоятельность и автономию индивида вместе со свободой воли. Все было облечено в формулы китайской традиции. Одни — Фэн Ци и Ли Цзэхоу — предлагали заменить распространенный тезис «китайская — субстанция, западная — функция» на противоположный лозунг «западная — субстанция (современная модернизация), китайская — функция (методы приложения модернизации к китайской действительности)». Так, Ли Цзэхоу считает, что китайскому народу следует реконструировать «китайское изучение» согласно «западной субстанции», включающей в себя научно-технологическую часть, производительные силы, систему управления, западную идеологию (марксизм и основные школы современной мысли). При этом следует целенаправленно использовать ее для модификации китайского менталитета.

«Новые конфуцианцы» возрождают заинтересованность к изучению китайской метафизики как принципиально отличной от западной и не при-

знающей онтологический дуализм. Модернизация должна происходить на путях соединения традиции и современности, как и выработка национальных моделей модернизации. Все это требует критического восприятия идей, ценностей, институтов Запада; постижение непримиримых противоречий между личной свободой и благом общества; настаивание на надобности «трансцендентного (т.е. религиозного) как конечного источника ценностей». И если Ли Цзэху отстаивает эстетический подход к конфуцианству, «новые конфуцианцы» фокусируют внимание на этико-религиозных сторонах учения Конфуция. Важно то, что эти теории пропагандируют китайские философы, живущие за пределами Китая, как правило, в США; среди них Ду Вэймин, Юй Инши, Чэн Чжуньин. Их идеи были развиты известными философами КНР Цзан Дайнанем, Ган Юйжи, Пан Пу. В конечном итоге «новое конфуцианство» было признано, как марксизм и либерализм западного типа, одним из основных течений китайской мысли. **Ду Вэймин** (род. 1940) исследует перспективы конфуцианства в мире. Историю конфуцианства он представляет как три эпохи. Начав с взаимодействия с иными культурами и религиозно-философскими системами, в настоящее время оно последовательно осваивает западную культуру и философскую методологию Запада. Конфуцианство, таким образом, имеет возможность стать ключевой составляющей нового глобального философского дискурса.

Постмарксистская философия Ли Цзэху приоритет в марксизме отдает развитию производительных сил, но не классовой борьбе. Человек и орудия труда создают сверхбиологическое тело, направленное на изменение природы. Так Цзэху выражает базовый постулат традиционной философии Китая: «Небо и человек соединяются в одно». Подобное положение, принимаемое за истинное, намечает соединение его установок с «новыми конфуцианцами». Стержневыми в этом случае становятся ценности свободы человека, демократии и науки. Стоит отметить, что китайские мыслители конца XX в. используют концепции постструктурализма — постмодернизма как для совершенствования привычных философских концепций, так и для формирования всеобъемлющей философии. При этом пересматриваются под постмодернистским оком некоторые конфуцианские концепции — жэнь (настоящая, реальная гуманность, концепция процесса и становления), Дао (путь), сюэ (учение), чжи (постижение, понимание), гзю (наследовать), чжи чжи (распространять понимание), син (действие).

В последнее время стали известны работы философа и геополитика **Чжан Вэньму** (род. 1957), затрагивающие наиболее актуальные проблемы цивилизационной идентичности, глобализации, геостратегии и геополитики. В китайских университетских учебниках политологии рассмотрению его взглядов отводится важное место, читаются курсы по его концепции национальной безопасности¹.

Последние годы, когда Китай соперничает с США в экономике, а в стране происходят важные социальные изменения, китайские мыслители в своих публикациях предлагают новые концепции диалога культур,

¹ Чжан Вэньму. Логика подъема великих держав // Геополитика и безопасность, 2011. № 1 (13).

философской компаративистики, создания мировой этики на основе конфуцианства, новой мировой культуры и т.д. При совмещении критериев западного образа жизни и традиционного уклада неизменными остаются для китайца долголетие, карьера и благополучие — как даосизм, конфуцианство и буддизм. Последние в своем единстве определяют систему идеалов и принципов жизни, житейскую мудрость и поведение в обществе, отношения с самим собой, с семьей и обществом.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Каковы особенности современной китайской философии?
2. Перечислите этапы развития марксистской мысли в Китае.
3. Какие есть проблемы у философской мысли в Китае?
4. Почему конфуцианство стало основной философской традицией в современности?

Аналитические вопросы и задания

1. В чем специфика развития марксизма у Ли Дачжао?
2. Раскройте «Учение о принципе» Фэн Юланя и его отношение к «новому конфуцианству».
3. Раскройте основные черты философии Ху Ши.
4. Проанализируйте принципы философии Мао Цзэдуна.

Творческие вопросы и задания

1. Можно ли вычленить основные философские проблемы Китая на основе знания борьбы философских школ в начале XX в.?
2. По вашему мнению, неоконфуцианство совместимо с марксистской философией или нет?
3. Как вы считаете, постмарксистская и постмодернистская философия в Китае могут сосуществовать?

Литература

Ай Сы-ци. Лекции по диалектическому материализму / Ай Сы-ци. — М.: Госполитиздат, 1959.

Борох, Л. Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX—XX веков / Л. Н. Борох. — М.: Восточная литература РАН, 2001.

Буров, В. Г. Современная китайская философия / В. Г. Буров. — М., Наука, 1980.
История современной зарубежной философии: компаративистский подход. — СПб.: Лань, 1998. — Т. 1—2.

Китайская философия и современная цивилизация: сб. ст. — М.: Восточная литература, 1997.

Китайская философия: энциклопедический словарь. — М., 1994.

Колесников, А. С. Философская компаративистика: Восток — Запад / А. С. Колесников. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.

Ли Дачжао. Избранные статьи и речи / Ли Дачжао. — М.: Политиздат, 1965.

Ломанов, А. В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя / А. В. Ломанов. — М.: Восточная литература; РАН, 1996.

Лян Цичао: теория обновления народа. — М., 2001.

Мао Цзэдун. Относительно противоречий // *Мао Цзэдун*. Избранные произведения. — М. : Политиздат, 1953. — Т. 2.

Старостина, А. Б. Философия истории Лян Шумина / А. Б. Старостина. — М., 2009.

Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / Фэн Юлань. — СПб. : Евразия, 1998.

Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. — СПб., 2001.

Tu Wei-ming. Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation / Tu Wei-ming. — Albany, 1991.

Глава 16

СОВРЕМЕННАЯ ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- условия зарождения в Индии нового, нетрадиционного способа философствования;
- специфику современной философии Индии;
- главных представителей современной философии и их идеи;

уметь

- проводить сравнительный анализ современных индийских философских учений и определять их сходства и различия с западными аналогами;
- определять проблемы, решением которых являются учения современных философов, и оценивать детерминанты этих концепций;
- оценивать эффективность предлагаемых индийскими философами решений важных проблем современности;

владеть

- методами выяснения преемственности древних и современных мировоззренческих учений;
 - навыками работы с индийскими философскими текстами и анализа философии как источника социальных, экономических и культурных преобразований индийского общества.
-

Современная философия в Индии формируется позже, чем в Западной Европе: в первой четверти XX в. Ее исходный рубеж связывают с разными событиями. Так, выступая в 2008 г. на Всеиндийском семинаре о значимости философии в XXI в., философ С. Паннерсельвам назвал точкой ее отсчета 1917 г., когда Мохандас Крамчанд Ганди (1869—1948) стал лидером национального освободительного движения, а в духовной жизни страны чрезвычайно влиятельной стала философия Ауробиндо Гхоша (1872—1950), которого некоторые считают отцом современной индийской философии¹. Известный индийский мыслитель и писатель Хумаюн Кабир (1906—1969), в свою очередь, предложил отсчитывать современную философию с 1925 г. — года основания Индийского философского конгресса (ИФК). Этот профессиональный форум был создан по инициативе Нобелевского лауреата поэта, писателя и мыслителя Рабиндраната Тагора (1861—1941) и выдающегося философа и политического деятеля Сарвепалли Радхакришнана (1888—1975) и до сих пор играет чрезвычайно важную роль в организации жизни философского сообщества в стране.

¹ Panneerselvam, 2008: 8.

16.1. Характер индийской философии в XX в.

Для понимания характера индийской философской жизни в XX в. необходимо помнить, что слово «философия» было привнесено в культуру субконтинента вследствие ее вынужденной встречи с культурой Запада в процессе колонизации и что для индийца оно имеет более широкий смысл систематизированного мировоззрения вообще, а не только рационализированного мировоззрения, основанного на доказательном *рациональном* знании. Такое понимание философии обусловлено традицией, в которой мировоззренческие учения на языке классической индийской учености санскрите именовались «дárшана» (букв. «видение [духовным зрением]»)¹ и были тесно связаны с признанием сверхрациональных методов постижения истины. Из санскрита слово вместе с его традиционным смыслом перешло в современные индийские языки (в частности, в хинди). Соответственно, «философ» в Индии — не только преподаватель философии или академический исследователь, но и *учитель жизни*, прозревающий сверхразумную мудрость и передающий ее своим ученикам.

Традиция обусловила также высокий статус философии в Индии. Будучи частью религиозных идеологий, философия там всегда воспринималась как практическое знание и формировала особый, метафизический менталитет индийцев независимо от того, приверженцами какой из многочисленных возникших на субконтиненте или пришлых религий они являлись. Этот метафизический характер склада ума и мировосприятия индийцев признается многими как индийскими, так и неиндийскими философами. В философии он проявляется в том, что проблемы человеческой жизни всегда осмыслялись в контексте мирового целого, определяемого существованием нематериального Абсолюта (Атмана-Брахмана ортодоксальных систем, Буддовости-Татхаты буддизма и т.п.), универсального закона — дхармы и высшей, трансцендентной истины — парамартхика. Метафизические установки общественного сознания и помогли философии в современной Индии сохранить жизнеспособность и социальное признание. Это отметил, например, в своих заметках оксфордский философ А. С. Эвинг, побывавший в Индии на юбилейном съезде ИФК в 1950 г. Его поразило количество студентов, посвятивших себя специализации в философии, и их интерес к предмету, а также количество их преподавателей-философов. Посетив с лекциями многие индийские университеты, он сде-

¹ Большую роль в сближении смыслов терминов «даршана» и «философия» сыграл С. Радхакришнан. В своей «Индийской философии» (Радхакришнан, 1993 / I: 31) он рационализировал смысл термина «даршана» и указал сходства функций философии и даршаны в культурах, отметил, что Бог (Абсолют) и связанные с ним проблемы всегда присутствовали в обеих традициях. При всем их сходстве «философия» и «даршана», признают историки философии, далеко не одно и то же. А. Рой отметил существенную разницу между ними в целевых установках: философия с древности была ориентирована на рациональное познание сущности своего объекта; даршана — на «погружение» в объект, «вживание» в него. С точки зрения даршан, процесс постижения объектов представлял собой «единство бытия и познания». Субъект не только познает, но и «отождествляет себя с истиной» (Рой, 2005: 253). Другим соответствием термину «философия» считают «анвикшики» (букв. «последнее видение», «изыскание», «исследование», «усмотрение»).

лал вывод, что индийское общество «все еще верит, что философы могут сказать нечто, что изменит плачевное положение дел в мире»¹. Государство закрепило высокий социальный статус философии, создав в 1977 г. Индийский совет по философским исследованиям (ИСФИ) при Министерстве развития человеческих ресурсов, который всесторонне поддерживает деятельность философов по сохранению исторического наследия и исследованию актуальных проблем развития общества, образования и науки.

Многочисленные публикации ИФК и ИСФИ, а также работы индийских историков философии позволяют нам определить ключевые фигуры современности, приоритетные направления их исследований и актуальные для них проблемы. Наиболее заметными в этом смысле стали сборники статей ведущих философов «Современная индийская философия» (1936, 1952), «Современная индийская философия. Выпуск второй» (1974), «Актуальные тенденции индийской философии» (1972), собрание очерков, написанных Х. Кабиром «Философия середины столетия. Обзор» (в 4-м томе опубликованной во Флоренции «Философии середины столетия», 1959), книга К. Дамодарана «Индийская мысль. Критический очерк» (1967); монография Б. К. Лала «Современная индийская философия» (1973; 1978), книга проф. К. С. Мурти «Философия в Индии» (1991) и очерк проф. Дая Кришны «Развитие индийской философии с XVIII в.», помещенный в 10-м томе проекта Д. П. Чаттопадхьяи «История науки, философии и культуры индийской цивилизации» (2002). В них рассматриваются как учения профессионалов, занимающихся комментированием канонических санскритских текстов или преподающих философию в светских университетах (индийских или зарубежных²), всегда обращенных к образованной аудитории, так и учения «визионеров» — «народных философов», адресующих свою мудрость самой широкой и не всегда образованной аудитории. Круг «народных философов» включает создателей сект и ашрамов³ (вроде Ауробиндо Гхоша, Сахаджананды и Ошо), мистиков (вроде Кришнамурти Джидду), политических деятелей — «революционеров» (как Свами Сахаджананд Сарасвати), писателей и поэтов (как Рабиндранат Тагор). Философы современной Индии чрезвычайно разнятся не только по образованию и адресной аудитории, но и по отношению к западной традиции. Среди них есть те, кто хорошо знают классическое наследие и считают, что Индии не нужны «вливания» из чужих интеллектуальных традиций; те, кто являются знатоками западной философии, высоко ее ставят и полагают, что индийская философия ничего не может дать западной; и, наконец, те, кто подобно Ауробиндо Гхошу и С. Радхакришнану хорошо знакомы с обеими традициями и стараются приложить западные модели и инструменты для решения индийских проблем. Именно

¹ *Ewing A. C. Philosophy in India: Note on Visit to Indian Jubilee Philosophical Congress // Philosophy. 1951. Vol. 26. № 98 (Jul.). P. 263.*

² В XX—XXI вв. очень многие индийские философы приглашались в зарубежные университеты для чтения лекций по традиционной философии: С. Радхакришнан, Б. К. Матилал, Дж. Н. Моханги, Сурендранатх Дасгупта, Рама Рао Папу, Р. М. Панникар, Ариндам Чакроборти, Абу Сайед Айюб и др.

³ Духовных обитателей.

с творческим потенциалом «объединителей» связывают последние изменения в индийской философии¹.

16.2. Главные направления философской мысли современной Индии

Известный историк индийской философии **Дая Кришна** (1924–2007) по критерию применяемых методологических парадигм выделяет в современной профессиональной философской мысли Индии два больших направления: философию традиционных школ (джайнскую, вайшешику, ньяю, санкхью, йогу, мимансу и веданту) и академическую философию. С. Дубей включает в их перечень также возникшую гораздо позже шиваистскую философию пратьяххиджни и шайва сиддханту². Пратьяххиджня — это философия кашмирского шиваизма теистического толка. Базовым текстом в ней считаются «Карики об узнавании Господа» («Ишвара-пратьяххиджня-карики»), написанные Утпаладевой (X в.). Шайва-сиддханта — также теистическое учение, ставшее итогом многовековой традиции тамильского бхакти. Оно сформировалось в XIII–XIV вв. на юге Индии усилиями таких мыслителей, как Мейкандар, Арунанди Дэвар, Умапати Шивачарья и др. В базовых текстах этого направления — «Четырнадцать шастрах Шайва-сиддханты» — обосновывается картина мира и человеческой жизни, в основании которых лежат три совечные субстанции: Шива («владыка» и Абсолют), индивидуальные души (именуемые *пашу* — «скот») и материя (именуемая *пашам* — «оковы»).

В традиционных школах знатоки санскрита — пándиты, следуя классическим образцам философского творчества, комментируют базовые тексты, а также переводят их на английский язык. Они не спешат прибегать к концептам европейской философии, оставаясь в русле традиционных проблем. Это направление (за исключением шиваистских школ) не слишком популярно сегодня, и даже дети брахманов не стремятся посвящать свою жизнь заучиванию наизусть огромных санскритских сочинений с пятилетнего возраста³. Академические философы, напротив, зачастую сохраняя положения классической индийской метафизики (большая часть — идеалистической веданты, меньшая — натуралистической чарвака-локаяты), используют методологию различных западных течений и школ (аналитической философии, марксизма, экзистенциализма, философской герменевтики и т.п.), которые применяют как для перевода на европейские языки (главным образом — на английский)⁴ и исследования индийского наследия, так и для решения мировоззренческих проблем, актуальных на уровне государства и на глобальном уровне. Они считают, что традиционная мысль хра-

¹ Panneerselvam, 2008.

² Dubey, 1977: 1.

³ Именно тогда начинается подготовка традиционных пандитов и шастри (знатоков шастр).

⁴ Среди философов, сделавших переводы очень многих классических текстов, — Ганганатха Джжа (1872–1941).

нит жизненную мудрость, которая не утратила своей значимости и в новых условиях. Нужно только выразить эту мудрость понятным для современных индийцев образом.

Однако все же традиционная философия в XX в. не осталась без изменений. Дая Кришна заметил в написанных в прошлом веке комментариях на классические тексты следы влияния западной методологии, практическое слияние ньяи с вайшешикой, а мимансы с ведантой¹. Школы ньяи и джайнизма в наше время более популярны в сравнении с другими школами, а вот индийский буддизм после закрытия в XIII в. центра теоретических разработок буддизма Наланды лишился своей школы в стране. Сегодня в Индии автохтонный буддизм существует², но не как философская, а как чисто религиозная традиция; сочинения буддийских философов являются не объектами традиционного комментирования, но объектами исследования для историков философии. Зато большую активность развивают школы тибетского буддизма, который обосновался в городе Дхарамсала (штат Химачал-Прадеш) после бегства из Тибета в 1959 г. Далай-ламы XIV. Буддийская философия используется также небуддистами, приспособившими ее для решения социально-политических задач. Такое применение она получила в наваяне («новой колеснице», «новом пути») Б. Р. Амбедкара. Что касается теоретического развития джайнизма, то большинство идеологов этой живой традиции считают, что ничего значительного после трудов Яшовиджайи (XVII в.) в их философии не появилось.

В академической философии можно различить несколько проблемных областей, таких как история философии (индийской и зарубежной), онтология, эпистемология и логика, философия религии, компаративистика (чрезвычайно популярны сегодня изыскания в сфере компаративной логики, в частности интерпретации логики навья-ньяя средствами математической логики³ и компаративной философии религии⁴), антропология, философия науки, философия образования, философская методология, социальная философия, этика, эстетика. На философских форумах рубежа XX—XXI вв. профессиональные философы все больше места отводят обсуждению проблем общеиндийской национальной идентичности в эпоху глобализации, аутентичных ценностей в мультиполярном мире, экологическим и гендерным проблемам, а также проблемам межкультурного диалога. Остановимся на некоторых ключевых для этого периода фигурах.

¹ Daya Krishna, 2006: 336 и далее.

² В Индию буддизм вернулся в XIX в. благодаря усилиям монаха из Шри-Ланки Анагарика Дхармапалы, создавшего для новой популяризации буддийского вероучения в 1891 г. миссионерское общество Маха Бодхи.

³ На рубеже XX—XXI вв. интерес к ней стали испытывать современные индийские логики и математики, считающие ее наиболее подходящей для создания языков программирования (для них ведутся специальные семинары и читаются курсы в Центре исследования языковых технологий в Хайдарабаде, Институте математических наук в Ченнае и др.).

⁴ Dubey, 1977: 8—9.

16.3. Концепции истории философии С. Радхакришнана и Д. Кришны

Идея истории как прогрессивного процесса, вовлекающего каждого человека и каждый народ, была сравнительно новой для Индии (в традиционной философии ее не было) и в силу этого оказалась чрезвычайно притягательной. Она как нельзя лучше соответствовала существованию единого Брахмана — субстанциального и движущего первоначала мира — и нашла себе применение в многочисленных концепциях истории, историко-философского процесса, истории культуры. Отличительной чертой философий истории, создававшихся на индийской почве в XX в., оставался их сильный национальный акцент: опора на традиционные концепты Атмана-Брахмана и поиски ответов именно на те вопросы, которые возникают в контексте индийской культуры: почему люди разобщены? почему они страдают? почему враждебны друг другу религии? почему наука и религия по-разному видят мир?

Сарвепалли Радхакришнан (1888—1975), которого знают также как выдающегося политического деятеля¹, представил свое видение истории философии в двухтомной «Индийской философии» и прочитанных в компаративистском ключе циклах лекций в крупных университетах Англии, США, Японии, Китая, Южной Африки. Книга была опубликована в 1923—1927 гг. в Лондоне и затем переведена на многие иностранные языки. Историко-философская концепция С. Радхакришнана строится на идее эволюции мировой философской мысли в сторону идеалистического монизма — повсеместного признания единства мира как следствия наличия у него единого духовного первоначала, принимающего вид различных философских систем. В Индии вершиной этого процесса мыслитель считал адвайта-веданту, в западной философии самым близким ее аналогом — абсолютный идеализм Г. В. Ф. Гегеля. Свою философию он также рассматривал как вариант идеалистического монизма и называл ее «религией духа». Она чрезвычайно напоминает «философию всеединства» В. С. Соловьева, только в ней объединяются не христианские и позитивистские идеи, а адвайта-веданта Шанкары, западный идеализм и достижения современного естествознания, и целью провозглашается не свободная теократия, а проект Будущей цивилизации. Эта концепция эмоционально и образно излагается также в многочисленных статьях и книгах философа, таких как «Калькí, или будущее цивилизации», «Мои поиски истины», «Идеалистическая точка зрения на жизнь», «К новому миру», «Религия и общество».

Детерминантой историко-философского процесса С. Радхакришнан полагает нематериальное Абсолютное первоначало мира (называемое Брахманом, реже — Атманом). Это первоначало постоянно активно, деятельностно, и наука повсюду обнаруживает эту активность, ведущую к совершенствованию, т.е. постоянный прогресс. Человеческое общество —

¹ В 1949—1951 гг. он был послом Республики Индия в СССР; в 1952 и 1957 гг. — вице-президентом Республики Индия; в 1962—1967 гг. — Президентом Индии.

часть природы, прогрессивное развитие характерно и ему¹, однако прогресс цивилизации имеет не научно-технический характер, но духовный. Его цель: преодоление разобщенности, разорванности мирового целого на всех его уровнях (от отдельного человека до Вселенной), обретение свойственного Абсолюту единства, которое проявляется в объединении человечества. Наличие тенденции к объединению человечества хорошо заметно в самых различных областях жизни: в науке, технике, сфере управления, в области права, административного устройства, экономических институтах².

Наблюдаемые в истории конфликты возникали потому, что каждая цивилизация выработала свое представление о человеке и настаивала на собственной монополии на истину. В XX в. впервые население планеты получило возможность реально объединиться и стать единой человеческой расой. Однако проявившееся в науке, технике и экономике единообразие носит чисто внешний характер: «Унифицировано тело человечества, но у него нет пока единой оживотворяющей души»³. Подлинное объединение людей означает изменения в их сознании, в их отношении друг к другу и требует создания нового человека Будущей цивилизации. Запад породил материального, экономического человека, который смеется над духовными ценностями и идеалами, но он, как правило, духовно спит, мало цивилизован, отчужден от других людей и от своей деятельности, вечно озабочен и несчастен. Человек Будущей цивилизации у С. Радхакришнана является носителем ценностей как западного общества, так и традиционных восточных обществ: демократии, разума, широкой образованности, прав и обязанностей. Он наделен сильным социальным чувством, имеет достойные материальные условия, но не делает богатство фетишем, «пропуском на небеса». Новый человек будет уважать права и культурные традиции других людей, будет, несомненно, религиозен, но не фанатически, а в лучшем смысле слова: верящим в существование Высшего существа, смысл своей жизни и жизни мира.

В Будущей цивилизации будет преодолена и разобщенность духовной жизни, ибо различные ее формы (религия, наука и философия, а также различные формы религиозности) не противоречат друг другу по своей глубинной сути. Религию и науку роднит признание единства мира и опора на опыт (в первом случае — на духовный опыт сверхприродного мира, во втором — на опыт физического мира). Религию и философию сближает стремление к познанию Абсолюта, свободы и бессмертия, хотя в различных культурах упор делался на разные средства. В западной культуре философия более опирается на разум, а религия — на сверхразумную и невербализуемую интуицию. Индийские даршаны не разделяли религиозную и философскую составляющие, поэтому считали необходимыми оба средства (разум и сверхразумную интуицию). На Западе также различаются социальные функции философии и религии: философия выполняет

¹ Radhakrishnan, 1983: 15.

² Radhakrishnan, 1956: 6.

³ Radhakrishnan, 1956: 7.

критическую функцию и стимулирует появление нового, религия — консервативную роль и так способствует стабилизации жизни. В индийской культуре религия и философия не противопоставлялись и выполняли обе функции: стабилизирующую и критическую, стимулирующую появление нового. С. Радхакришнан совершенно справедливо указывает на то, что различия между рациональным и сверхрациональным познанием не столь уж велики, ибо и рациональное знание символично, не открывает подлинной реальности. А поэтому у нас нет причин для раздоров из-за каких-то теорий или религиозных доктрин¹.

Различные религии, расхождения между которыми часто становились причиной кровопролитных конфликтов, по своей глубинной сути не являются соперницами или конкурентами. Они трудятся над решением одной и той же задачи и ведут к Абсолютной реальности. Во всех религиях проповедуется любовь к ближнему. Нужно бережно относиться к истинам всех религий, нужно быть терпимым и стараться понять их, потому что все они — богооткровенны. В объединенной Цивилизации будущего станет возможной «универсальная религия», универсальность которой будет означать, как считал С. Радхакришнан, «не бесконечное единообразие, но органическое единство, в котором мы обретем полное сочувствия понимание и будем высоко ценить другие религии»², и каждый человек будет иметь полную свободу верить и отправлять культ так, как считает нужным³.

Концепция профессора **Дая Кришны** (1924—2007) строится как критика идеалистических представлений об индийской философии, и, соответственно, в ней нет речи об эволюции мировой философии к монизму. В эссе «Три мифа об индийской философии» он называет распространенные ее оценки как спиритуалистической и традиционалистской (следующей священным текстам) неадекватными, так же как представление о ее «школьном» характере, под которым имеет в виду систематический вид учений, полностью соответствующий канонам девяти основных даршан — чарвака, джайнизма, буддизма, санхьи, веданты и т.п. Эти мифы порождают, утверждал Д. Кришна, две несостоятельные концепции индийской философии — К. Поттера и К. Бхаттачарьи, в которых индийская традиция предстает скорее как музейный экспонат, а не живое мировоззрение. Подлинный смысл учений индийских мудрецов — не обещания достижения освобождения (мокши) через познание системы категорий. Эти обещания — не более чем «фигуры речи». Подлинный смысл — в наличии теоретической рефлексии (в смысле использования опытных знаний и рациональной аргументации), которая выступала в древнеиндийской культуре еще до оформления самих даршан под именем анвикшики (букв. «последование», «изыскание», «исследование»). Если обращать внимание на эту сторону автохтонных мировоззренческих учений, то индийская философия ничем не отличается от западной.

¹ Radhakrishnan, 1958: 317.

² Radhakrishnan, 1983: 78.

³ Radhakrishnan, 1956: 43—44.

16.4. Антропологические и социально-философские концепции

А. Гхоша, М. К. Ганди и Б. Р. Амбедкара

Неакадемическая, «народная философия» также представлена чрезвычайно разнообразными доктринами. Одной из первых среди них стала антропологическая система **Ауробиндо Гхоша** (1872—1950). Его антропология объединила типично индийские представления о человеческой жизни с эволюционной естественнонаучной концепцией. А. Гхош получил хорошее образование в Англии и даже некоторое время преподавал в Индии английскую и французскую литературу, но под влиянием увлечения йогой вернулся в лоно традиционной культуры с ее мистическими озарениями и в конце концов посвятил себя духовной деятельности. Его действующим по сей день наследием стали основанный в г. Пудучерри (ранее Пондичери) в 1920 г. духовный центр Ашрам Шри Ауробиндо и город Ауровиль (Город рассвета), построенный неподалеку от Ашрама в 1968 г. членами общества Ауробиндо во главе с его женой и соратницей Миррой Альфасса. Результатом духовных исканий Гхоша стала «интегральная веданта», вобравшая в себя традиционные практики йоги, собственные находки Ауробиндо, сделанные в процессе многолетних занятий йогой, концепции западных мыслителей П. Тейяра де Шардена, А. Бергсона, М. Шелера, Ф. Ницше и Н. А. Бердяева. Мыслитель использовал в качестве аргументов для обоснования своих идей также достижения западноевропейского естествознания, хотя не все их принимал (в частности, психоаналитическую теорию он игнорировал совершенно).

Антропология Гхоша уводит экзистенциальные проблемы из сферы повседневности и отрицает возможность их решения рациональными средствами. В совершенно индийском ключе он не признавал ценности земной жизни и материальной деятельности. Об этом он говорит в работах «Божественная жизнь», «Эволюция», «Человеческий цикл». Будучи идеалистом, мыслитель критиковал не только материалистическое понимание человека, но и идеалистическое его понимание в адвайта-веданте Шанкары, сводившего феноменальный мир к иллюзии — майе. Главный недостаток учения Шанкары он видел в его противоречивости: при противопоставлении Брахмана и мира мир теряет какую-либо возможность быть объясненным через Брахмана, требует введения еще одной субстанции, черты которой приобретает майя — магическая сила самопревращения Абсолюта и творения феноменального мира. Это делает онтологию адвайты дуалистичной, лишает ее монистичности, постулируемой Шанкарой. Критикуя материалистическую философию, Ауробиндо также показывает ее самопротиворечивость (с одной стороны, материализм утверждает случайность возникновения разума, а с другой — находит рациональные закономерности в эволюции природы), культивирование в ней «физического эгоизма» и неспособность формировать социально полезные идеалы.

Вопрос о смысле и цели жизни человека для Ауробиндо тесно связан с проблемой антропогенеза, решаемой с позиций естественнонаучного эволюционистского подхода. В философской картине мира Гхоша вполне по-ведантистски исходной, субстанциальной и движущей причиной чело-

века и мира провозглашается Абсолютный Дух — Брахман, а сама эволюция материи понимается как духовное развитие, ведущее к слиянию с Брахманом. Причем она далеко не первая стадия мирового процесса, ибо эволюции материи предшествует инволюция прежде неопределенного (ниргуна) Брахмана, приводящая через его трансформации в формы Сверхразума, Верховного разума, разума и жизни к возникновению материи. С появлением материи начинается обратный процесс восхождения от материи к разуму, который разовьется в Суперразум, а последний эволюционирует в Брахман, пройдя ступеньки Высшего разума, Озаренного разума, Интуитивного разума и Глобального разума¹. Так понятая эволюция не имеет у Ауробиндо обратного хода, она линейна (возвысившийся до Брахмана разум больше уже не вернется в доментальное состояние), что отличает концепцию Ауробиндо от классических ведантистских представлений, равно как от других неведантистских концепций, сохраняющих цикличность эволюции и инволюции.

А. Гхош традиционно не абсолютизирует человеческий разум, не ставит его на высшую ступеньку эволюции: разум несовершенен, и его несовершенство обуславливает ущербность человеческой жизни. Но человек может улучшить себя техникой йоги, выводящей за пределы ограниченного ума и наделяющей сверхразумной интуицией, позволяющей прозреть истину. Для него эволюция человечества тождественна эволюции культуры, мерилom которой выступают духовные ценности, служащие развитию разумного начала в человеке, а не ценности материальные, служащие удовлетворению биологических потребностей. Если общество делает смыслом жизни исключительно материальные ценности, оно не заслуживает иного названия, кроме варварского. Материальные и духовные ценности порождаются двумя видами общественной деятельности: практической (или утилитарной) и теоретической (или культурной). Культурная деятельность всегда влияла на утилитарную и служила совершенствованию человека, но в западных странах, по мнению мыслителя, она развивала человека односторонне. Подлинная гармония в развитии всех сторон человеческого существа пока еще не найдена. Лидирующую роль в этих поисках Шри Ауробиндо оставляет за Индией, а конкретно — за индийской йогой, т.е. техникой, программой психофизического, морального и духовного упражнения, используя которую человек может воплотить конечную цель жизни. В Индии сложилось шесть различных школ йоги, каждая из которых, с точки зрения Гхоша, не лишена некоторых недостатков, поэтому он в своей работе «Синтез Йоги» представляет свою «интегральную йогу», без недостатков основных систем, приводящую «к возвышению всей сферы человеческих эмоций... до божественного уровня, к ее одухотворенности и к оправданию усилий космоса, ведущих к становлению любви и радости во всем человечестве»². Его интегральная йога не является аскетической

¹ Эта схема эволюции материи очень напоминает ту, которая приводится в «Феномене человека» Пьера Тейяра де Шардена, но у французского философа, как известно, последней ступенькой эволюции является Сверхжизнь, аналогичная Суперразуму Ауробиндо.

² Шри Ауробиндо, 1992: 35.

практикой, ее цель — развивать одновременно разум, тело и душу человека и способствовать совершенствованию всего общества через совершенствование отдельного человека, «низведению божественной природы в жизнь человечества».

Личная духовная эволюция превращает человека в «гностическое существо», обладающее Знанием, которое приводит его в состояние гармонии с миром. Гностическое существо рождается в результате тройной трансформации сознания: психического изменения, духовного изменения и супраментального (сверхразумного) превращения. Каждая из трансформаций включает еще более мелкие «превращения» и обнаруживает такие элементы структуры личности, которые не имеют аналогов в западной философии (например, подлинную и неподлинную душу, Внутреннее существо как триединство ментального Пуруши, витального Пуруши и физического Пуруши, Психическое, или сокровенное, существо). И если две первые трансформации еще поддаются пониманию и словесному выражению, то последняя (супраментальное изменение) разуму недоступна и словесно невыразима.

Философия истории Гхоша также антропологична. Смыслом истории провозглашается духовная эволюция человечества; причиной и движущей силой истории является изменение психологии масс; исторические периоды (стадии) выделены в зависимости от уровня развития ментальности людей. Их пять: символическая стадия, типическая, конвенциональная, индивидуалистическая и субъективная, — и на последней, субъективной, стадии исторического процесса возможно превращение человека в гностическое существо.

Мохандас Крамчанд Ганди (1869—1948), названный в народе Махатмой (букв. «Великой душой») и «отцом нации», является еще более известным и почитаемым представителем «народной философии». В его учении центральное место занимают проблемы социальных преобразований, которые он не мыслил вне рамок традиционной религиозной этики. На формирование его мировоззрения также повлияли идеи многих культур. Родившись в индуистской семье и будучи воспитанным в строгих традициях индуизма, М. Ганди по жизни познакомился также с джайнизмом, зороастризмом и исламом. Во время обучения в Англии¹ юриспруденции и недолгих путешествий по Европе он познакомился с западными духовными ценностями. Он сам признавал то огромное впечатление, которое произвел на него непосредственный контакт с христианством, знакомство с идеями Л. Н. Толстого (с которым он вступил в переписку), критика буржуазного общества Д. Рёскиным и Р. У. Эмерсоном, книга «Гражданское неповиновение» Г. Д. Торо. Политическая деятельность М. Ганди пришлась на бурный период индийской истории накануне получения страной независимости от метрополии (1947) и разделения на Индию и Пакистан². М. Ганди называл себя «практическим идеалистом», потому что

¹ Чтобы получить образование за океаном, ему пришлось нарушить запрет на выезд из страны для его социальной группы (джати) бания и вступить в конфликт с лидерами этой джати, строго следившими за соблюдением правил.

² Разделение страны было выдвинуто британскими властями как обязательное условие предоставления суверенитета.

в политику его привело желание воплотить в жизнь общеиндийские идеалы освобождения (*мокши*) и невреждения живому (*ахимсы*), содержание которых он сблизил с содержанием западных ценностей свободы и социального равенства. Именно «новое прочтение» традиционных ценностей побудило его вступить в борьбу не только за национальное освобождение, но и за освобождение от наиболее уродливых проявлений кастового неравенства, защищать права неприкасаемых, которых он назвал хариджанами (детьми Бога).

Его политическим проектом было создание «ненасильственной цивилизации», в основе которой — не наука и техника, а религиозная нравственность, толкуемая как результат общественного договора. Нравственный идеал М. Ганди помимо уже упоминавшегося принципа ахимсы включал также следование «закону любви» и «закону страдания», принципу самодисциплины и самоограничения (*брахмачарья*), идеалу мужества, правдивости и справедливости, принципу нестяжательства (*апариграха*), поиски истины, которая «есть Бог», служение долгу, выход за пределы своего «я». Понимание им нравственности как важнейшей скрепы общества стало детерминантой выдвинутой им в 1908 г. идеи *сатьяграхи* (букв. «упорство в истине») — ненасильственного сопротивления аморальной политике. Взятая на вооружение широкими народными массами, сатьяграха привнесла нравственные инструменты в политику и послужила объединяющей идеологией в борьбе против британского расизма и колониализма. Она стала знаменем кампаний гражданского неповиновения, которые с 1915 г. были главным методом национально-освободительного движения в Индии. Ганди понимал, что всякое насилие приводит к увеличению насилия и только ненасилие может прервать спираль зла, превратить врага в единомышленника. Он призывал обращаться к нравственному началу, которое считал присутствующим в каждом человеке: к благоразумию и совести противника через отказ от насилия, открыто выражая готовность переносить боль и страдания. Выступая в защиту своей идеи, он доказывал, что только сильный духом человек может добровольно принять страдания, поэтому сатьяграха — оружие не слабых, а напротив, сильнейших духом.

Главной целью сатьяграхи было получение политической свободы (*сва-раджа* — букв. «самоуправления»), необходимой для начала строительства «ненасильственной цивилизации». В содержание понятия «сва-радж» мыслитель вкладывал больше, чем просто самостоятельное управление индийцами своим государством. Для него — это правление в интересах каждого гражданина, «правление бедняков, при котором не будет различий между бедными и богатыми, между различными конфессиями; это такое правление, которое достигается через обучение масс чувству, что они способны влиять на власть и контролировать ее»¹.

М. Ганди был противником чрезмерной индустриализации и критиковал ее за порождаемое зло в социальных отношениях и в политике (колониальную экспансию, эксплуатацию неиндустриализованных обществ,

¹ Lal, 1973: 147–148.

войны, классовые противоречия, безработицу), за то, что она препятствует становлению морального общества. Он полагал, что чрезмерная индустриализация отравляет душу человека, превращает его самого в механизм, лишает вкуса к жизни, толкает к пьянству и другим порокам. Идеальное государство он представлял себе как деревенскую республику — «конфедерацию свободных и добровольно взаимодействующих деревень», жители которых занимаются сельским хозяйством и ремесленным производством, создают все необходимые для себя товары и услуги. Главными органами управления в таком государстве он видел *панчаяты* — сельские советы — и полагал, что именно такая форма социальной организации «дает максимум возможностей для проявления индивидуальных инициатив, мешает созданию пирамид, в которых жизнь — только на вершине»¹. Он полагал, что панчаяты будут управлять в соответствии с моралью, гражданами будут руководить моральные чувства и главное из них — чувство сотрудничества, и это будет совершенная демократия, общество всеобщего благоденствия (*сарводая*). Идея сарводая была подхвачена и стала знаменем одноименного движения сарводая.

Идеи М. Ганди до сих пор чрезвычайно авторитетны в Индии, а к его памятнику в Дели течет нескончаемый людской поток.

Теоретическая мысль другого «народного философа», **Бхимрао Рамджи Амбедкара** (1893—1956), двигалась в неортодоксальном направлении. Амбедкар, как и М. Ганди, тоже получил западное образование². Он принял самое активное участие в подготовке реформ управления Индией в связи с получением ею независимости и руководил разработкой первой Конституции независимой Индии. Демократ по убеждениям, мыслитель различал демократию политическую (парламентскую), экономическую (экономические свободы) и социальную (образ жизни, признающий свободу, равенство и братство), говорил о необходимости достижения в стране всех трех составляющих демократии без насилия³. Его вкладом в философскую мысль стала социально-этическая доктрина, называемая им по-палийски «дхаммой», а также «наваяной» («новым путем») и «целенаправленным буддизмом». Она опирается на ранний буддизм тхеравады (учения старейшин), но противопоставляется как классической буддийской дхарме, так и брахманизму вкупе с империализмом. В книге «Будда и его дхамма» Амбедкар писал, что от классического буддизма наваяну отличает установка на переустройство мира⁴, на обретение человеком личной свободы в земном мире⁵, на обучение его гармоничным отношениям с другими людьми⁶. Б. Р. Амбедкар представлял Будду как истинного демократа и социального реформатора, а центром своего учения считал нравствен-

¹ Lal, 1973: 150.

² Он начал образование в Индии, а продолжил в Колумбийском университете и Лондонской школе экономики.

³ Ambedkar, 1952: 20.

⁴ Ambedkar, 1974: 231.

⁵ Там же. С. 174—175.

⁶ Там же. С. 178.

ную заповедь. Он отмечал сходства учений Будды и К. Маркса, но критиковал марксизм за признание насилия и диктатуры необходимыми средствами установления равенства. С его точки зрения, только при помощи нравственности можно сдержать социальное насилие над слабыми, удержать общество от анархии и вымирания. При всем морализаторском характере его наваяна не теряет и религиозного оттенка, без которого она вряд ли могла рассчитывать на успех в стране. Этот оттенок хорошо заметен в амбедкаровской апелляции к авторитету Будды, которому отец наваяны зачастую приписывал вовсе нехарактерные утверждения о том, что задачей истинной религии является упразднение социальных барьеров, интерес к проблемам земной жизни, отказ от концепции кармы¹.

16.5. Слияние западной и индийской традиций

Западная философия (в особенности английская) в Индии чрезвычайно популярна, так как большинство читаемых в учебных заведениях курсов посвящены именно ей и весьма часто преподаются по-английски². В свою очередь, индийская философия становится все более популярной по всему миру, и все больше индийских философов получают приглашения работать в крупнейших университетах Европы, Америки, Австралии. Так, в Индии стали довольно популярными идеи марксистской философии. Одной из заметных фигур индийского марксизма стал ученик С. Радхакришнана **Дебипрасад Чаттопадхья** (1918—1993). Влияние марксизма на него проявилось не столько в его интересе к социально-философским проблемам, сколько к исследованию материалистических и атеистических тенденций в индийской философии и науке. В своих книгах «Локаята: исследование древнеиндийского материализма» (1959), «Индийский атеизм. Марксистский анализ» (1969), «Наука и общество в Древней Индии» (1977) и др. он пытался доказать, опираясь на сохранившиеся санскритские первоисточники, что философская и научная мысль (в особенности традиционная медицина — *аюрведа*) Индии были не менее рационалистичны и эмпиричны, чем на Западе.

Среди популяризаторов индийской философии во второй половине XX в., получивших мировое признание, — Б. К. Матилал и Дж. Н. Моханти.

Бимал Кришна Матилал (1935—1991) с раннего возраста изучал санскрит, получил в Индии степень (*упадхи*) мастера индийской логики (*таркатиртха*), а затем учился и защитил докторскую диссертацию по навьяньяе (новой ньее) в Гарварде. В качестве носителя индийской традиции его приглашали читать лекции во многие западные университеты. Главным предметом его размышлений стали индийская эпистемология и логика (*прамановада*), что позволило ему внести свою лепту в разрушение распро-

¹ Ambedkar, 1974: 242—247.

² Что неудивительно, ибо английский продолжает оставаться одним из государственных языков Республики Индия, а сама она сохраняет статус члена Содружества наций, которое до 1946 г. называлось Британским содружеством наций и по сей день возглавляется Великобританией.

страненных на Западе предрассудков об отсутствии в Индии «позитивной и критической философии»¹, а также в развитие философской компаративистики. В своих работах Б. К. Матилал сформулировал ряд принципов современного философского кросс-культурного исследования. Целью компаративистики он считал установление диалога между древней индийской и современной западной философией, для чего считал необходимым основывать изложение индийских учений на оригинальных текстах, а не на взятых из европейской философии схемах, и излагать индийские концепции понятным западному читателю языком. «Филологический» (буквальный) перевод первоисточников необходимо дополнять «философским» переводом, который делается на основе исследования смыслов исходных санскритских терминов и поисков их аналогов в западной традиции, ближе всего подходящих по смыслу индийским. Сам он, оценивая всю индийскую философию как аналитичную, использовал для философского перевода индийского наследия средства аналитической философии и логики У. В. Куайна, П. Стросона, М. Даммита, Д. Дэвидсона. Этот подход позволил ему внести ясность в многолетние дискуссии по проблеме наличия в Индии автохтонной логической традиции, предложить свое определение индийской логики как «систематического изучения образцов информативного вывода, правил дебатов, различения полноценного вывода и софистических аргументов и т.п. тем», объяснить западному читателю смысл теории отрицания в навья-ньяе, принципиальные различия реалистической (вайшешика, ньая, джайнизм) и номиналистической (буддисты) логико-эпистемологических теорий в понимании «существования» и дать ответы еще на целый ряд важных вопросов.

Б. К. Матилал активно применял индийский материал для разработки новой эпистемологии понимания — идеала науки, появившегося в неклассической методологии науки. Он отметил расширение значения термина «понимание» в связи с ростом социально-антропологических и этнографических исследований² и писал, что в современной эпистемологии понимание предстает как сложный, многоуровневый процесс, при этом всегда субъективный. Понимание является второй стороной коммуникации — процесса передачи значений, которая, в свою очередь, необъективна, поскольку зависит от контекста. Учитывая все сложности «понимания» высказываний иной культуры, в наших исследованиях для достижения подлинного понимания мы сначала должны проанализировать сказанное с точки зрения того, что говорящий намеревался сообщить, а затем — с точки зрения того, что мы можем вывести из сказанного.

Близкий друг Б. К. Матилала **Джитендра Натх Моханти** (род. 1928) также изучал традиционную философию ньая в Индии и западную философию — на Западе (феноменологию в Геттингене), что позволило ему внести вклад в развитие и феноменологии, и индийской философии. В своих феноменологических исследованиях Дж. Н. Моханти заметил, что Э. Гуссерль пытался решить одновременно две проблемы: познания

¹ Matilal, 2005: 9.

² Matilal, 1994: 347.

сущности феноменов и установления значений языковых выражений, которые не могли быть решены вместе. Индийский мыслитель предложил свой вариант феноменологии, исключивший одну из проблем. Он писал, что феноменология не является больше наукой, описывающей сущность, но «радикальной попыткой разъяснять значения»¹. Оптимистическое желание ранней феноменологии добраться до «сущности» феноменов, исключая из их описания все «относительное», не могло быть реализовано, поскольку такой сущности нет, ибо нет единого «жизненного мира» для всех культур. Факт культурного плюрализма и множественности миров, невозможность создать какой-либо вариант чисто монистической (основанной на признании одного первоначала) метафизики необходимо принять в качестве предпосылки всякого философского исследования. Эти предпосылки не будут препятствовать межкультурному диалогу, поскольку различные точки зрения не настолько различны, чтобы быть совершенно несоизмеримыми. Можно найти среднюю позицию между крайностями «жизненных миров», создаваемых в различных языках, концептуальных схемах и культурных традициях, а не абсолютизировать один мир, что неизбежно приводит к перераспределению значений истинности. Каждый мир имеет свою ноэтическую (знаковую) структуру. Все акты интерпретации (*ноэзис*), принятые в данном сообществе, коррелируют с этой структурой, поэтому корреляция *ноэмы* и *ноэзиса* в концепции Дж. Моханти приобретает нерелятивистский характер².

Новым содержанием наполнились у Дж. Моханти также понятия трансцендентальной субъективности и феноменологической рациональности. Если для Э. Гуссерля трансцендентальная субъективность есть «жизнь трансцендентального опыта», то для индийского философа она есть, с одной стороны, «чистый эйдос» и ее можно рассматривать как квинт-эссенцию эмпирического сознания без индивидуальных особенностей. С другой стороны, она есть сфера конкретного опыта. Таким образом, снимается противоречие между трансцендентальным сознанием и индивидуальным эмпирическим сознанием. Они провозглашаются одним и тем же сознанием, но трансцендентальное «свободно от связей с миром в смысле осознания собственных функций самоинтерпретации и обозначения, а следовательно, и конституирования себя и своего мира»³. Говоря о специфике феноменологического подхода, он различал несколько типов рациональности: логико-математическую, антропологическую, локальные и культурные. Феноменологическая рациональность не может довольствоваться содержанием какого-либо одного из видов. Ее принципы усматриваются в коммуникативной деятельности, направленной на выработку единого понимания на основе различных пониманий. Единое понимание должно создаваться без насилия над разнообразием, мягко и терпеливо⁴.

¹ Mohanty, 1978: 310.

² Mall, 1991: 96.

³ Mohanty, 1978: 310.

⁴ Mall, 1991: 106.

В отношении индийской философии Дж. Н. Моханти был солидарен с Б. К. Матилалом в том, что Запад недооценивает рациональную составляющую индийской интеллектуальной традиции и необходимы новые методы кросс-культурных исследований. В своих историко-философских штудиях он реинтерпретировал историю индийской мысли как преимущественно рационалистическую.

Философия науки в Индии развивается в тесной связи с распространением на территории субконтинента европейской науки и с развитием истории традиционной индийской науки, к которой проявляет большой интерес Запад. Особенно популярны у исследователей традиционная медицина (*аюрведа*), грамматика (*вьякарана*), математика (*ганита*), астрономия (*джйотиша*) и логика навья-ньяи. В индийской философии науки заметно наличие трех тенденций. О двух из них писал А. Д. Литман в своей книге «Современная индийская философия» (1985). Первая, у истоков которой стоял основоположник индийской философии науки **Правас Дживан Чаудхури** (1916–1961), и защищаемая, в частности, биохимиком и философом **Т. Р. Сешадри** (1927–1975), исходит из характерного для западной философии понимания науки как символического знания. Главная проблема, на решении которой сосредоточиваются ее носители, автохтонная, ведантистская: обоснование отсутствия противоречий между научным познанием мира и метафизическим познанием Абсолюта, дополняемости двух видов знания.

Вторая тенденция связана с изысканиями профессиональных ученых, вышедших на философские проблемы в своих специально-научных сферах деятельности. Ярким представителем названной тенденции стал биохимик **Абдул Рахман** (род. 1924), ратовавший за разработку методологии науки¹ и выступивший с критикой раздвоенности сознания и поведения индийских ученых, действующих как ученые только в стенах лабораторий и институтов и руководимых обыденным религиозным мировоззрением вне профессиональной деятельности. Критиковал А. Рахман также ведантистское толкование науки, декларирующее необходимость дополнения научного знания высшим, сферхациональным знанием². Третья тенденция, которая прослеживается в работах многих авторов, пишущих о традиционной индийской науке (Д. М. Бозе, Б. К. Матилала, Дж. Моханти, Б. В. Суббараяппы, Д. П. Чаттопадхьяи и др.), — это стремление обосновать сходства индийской традиционной науки с западноевропейской наукой, а именно с ее современной формой, сложившейся в Новое время.

В последние два десятилетия на арене мировой философии появляется все больше индийских мыслителей, которые предлагают нетривиальные решения прикладных проблем в области философии политики и философии экономики. В политической философии большой известностью сегодня пользуется уроженец Бомбея **Параг Кханна** (род. 1977). Он окончил университет в Джорджтауне (США), является экспертом по международным отношениям (получил степень доктора философии в этой области

¹ Rahman, 1972.

² Литман, 1985: 308.

в Лондонской школе экономики) и работает в нескольких международных организациях (в частности, в Фонде Новой Америки), преподает в университетах в разных частях мира. Масштабности его деятельности помогает владение несколькими европейскими языками, а также хинди и арабским. П. Кханна — обладатель многих премий и автор популярных книг: «Второй мир: империи и влияние в Новом глобальном порядке» (2008), «Как создать мир: создание программы будущего Возрождения» (2011) и «Гибридная реальность: процветание в условиях зарождения цивилизации гуманитарных технологий» (2012).

В работе «Второй мир» он пересматривает содержание геополитических понятий Первого, Второго и Третьего миров исходя из сложившейся на сегодняшний день расстановки сил. Для него Первый мир — это США, Европейский Союз и Китай, «империи», игнорирующие цивилизационные различия, которым придавал такое большое значение в будущем мире С. Хантингтон. Именно они управляют сегодня геополитическими процессами, «наполняют географию смыслом», и они «больше озабочены властью и собственным расширением, а не сохранением чьей-либо уникальной культуры»¹. Необходимо признать, что каждая империя «по-своему подрывает структуру глобальной системы управления, подрывая правовой принцип», который только и может сдерживать конкуренцию сверхдержав. На словах новый мировой порядок строят все, на самом деле — никто. Первый мир не способен контролировать всю планету целиком, а остальные государства не могут сдержать его действия, и это дестабилизирует ситуацию, ибо каждое действие сверхдержав вызывает противодействие остальных. Третий мир составляют страны, являющиеся пассивными объектами политики сверхдержав, а страны Второго мира занимают промежуточное положение между первыми и третьими. Они стали своего рода испытательным полигоном для стратегий экономического развития и теорий демократизации и не смогут самостоятельно подняться без согласия на то Первого мира. Россия, Япония и Индия, которые относятся сегодня ко Второму миру, не смогут утвердить себя в качестве сверхдержав, но только могут поддержать или ослабить чью-либо заявку на доминирование. Оценка, данная П. Кханной европейскому «политико-экономическому эксперименту», более оптимистична, чем оценка политики и экономики США. Реальное положение страны не соответствует тому, которое существует в общественном «мессианском сознании Америки» (выражение Р. Нибура). «У Соединенных Штатов отсутствует политика, которая помогла бы стране остаться среди государств Первого мира»². Расстановка политических сил постоянно меняется и требует новой глобальной стратегии равновесия. Она должна разрабатываться сверхдержавами сообща и учитывать ключевые интересы всех участников политики, руководствоваться знаниями о политической динамике Второго мира.

Профессор Лондонской школы экономики и социальных наук **Чандран Кукатас** (род. 1957) — этнический индиец, родившийся в Малайзии

¹ Ханна, 2010: 9.

² Ханна, 2010: 436.

и получивший образование в Австралии и Великобритании, занимается исследованиями социально-политических ценностей либерализма и мультикультурализма, проблемами этнической политики. Им он посвятил свою книгу «Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы» (2003), статьи «Культурная неприкосновенность» (2008), «Экспатриатизм: теория и практика открытых границ» (2010), «Анархо-мультикультурализм: чистая теория либерализма» (2011) и др. Его интерес к названным проблемам вырос из его собственного печального опыта: будучи тамилом, он родился в Малайзии, где его семья, как и остальная часть тамильского населения, постоянно сталкивалась с несправедливым отношением из-за своей этнической принадлежности.

Основную проблему, стоящую перед современной политической философией, Ч. Кукатас сводит к вопросу о том, «как справиться с разнообразием в мире, где сильнее утверждаются партикуляризм, различия или обособленность»¹. Имеющие сегодня хождение теории либерализма (Д. Ролза, У. Кимлика, Ч. Тейлора и др.) не в состоянии решить этот вопрос, поэтому автор старается сформулировать и обосновать общую теорию свободного общества в условиях разнообразия, которая строится на иных основаниях. Во-первых, он считает возможным говорить о свободном обществе только как об открытом, т.е. изменяющемся, обществе. Описывающие его природу принципы должны учитывать только свободу общественных объединений, первым выводом из которой является свобода выхода из объединений. Во-вторых, его свободное общество есть объединение объединений, ни одно из которых не имеет преимуществ; оно — не иерархия «главных и подчиненных властей, а скорее архипелаг конкурирующих и перекрывающихся юрисдикций». И оно «стабильно в той степени, в какой законы уважают эти принципы, а власти действуют в рамках этих законов». В-третьих, такое понимание свободного общества позволяет не ставить вновь весьма дискуссионный и конфликтный вопрос о природе справедливости, но вернуться к поставленной гораздо раньше проблеме — вопросу о власти. Четкое определение оснований его теории позволяет Ч. Кукатасу сформулировать свою главную задачу: исследование проблемы разнообразия путем ее рассмотрения через призму проблемы легитимности власти в условиях существования разнообразия «хороших обществ», или «архипелага разнородных сообществ, существующих в мире взаимной толерантности», который никем сознательно не создавался и не управляется единой властью.

Решением поставленной задачи стали выводы философа о том, что предпочтительнее замалчивать вопрос о культурном разнообразии и различиях, а не выдвигать его в центр внимания, что проблемы меньшинства лучше решать через достижение практических компромиссов, а не превращать эти решения в фундаментальные принципы политики. Либеральное государство не должно заниматься проблемами идентичности и группового признания, ибо мультикультурная политика «быстро превращается в политику конфликтов между заинтересованными группами». Задача

¹ Кукатас, 2011: 20.

государства — заботиться о поддержании мира или порядка, все остальное — выше его возможностей, «оно не может определять, какие культуры достойны сохранения», но оно может и должно обеспечивать свободу в достижении членами общества своих разнообразных целей, не противоречащих целям государства.

В завершение очерка индийской философской мысли в XX в. следует отметить, что она перешагнула национальные границы и стала участницей мирового философского процесса, если и не вполне равноправной (поскольку европоцентризм пока еще до конца не преодолен), то несомненно имеющей свое лицо и свою позицию. Она разнообразна (существует в традиционных формах и в европеизированных) и адресуется ко всем слоям общества, она рефлексировала как над традиционными для Индии проблемами, так и над новыми и актуальными, в ней постоянно появляются новые политические и социальные проекты, меняющие жизнь общества. В традиционной современной философии нашли себе место западные идеи смысла истории, прогресса и стремление создать независимое, сильное и стабильное государство. Это говорит о том, что в ней бытие человека выглядит теперь не так трагично: за каждым гражданином признается право на достойную жизнь и ее созидание, изменение не устраивающего его социального статуса, получение образования.

Большинство индийских философов, признавая ценность западной науки и техники, выступают как критики западных ценностей. Они доказывают, что природу человека можно изменять, совершенствовать, но нельзя сводить ее к чисто физическим основаниям, а также что духовное начало в человеке сильнее физического, что «экономический человек», которого так культивирует западная философия, — это только одно измерение человека. У индийской культуры многовековой опыт сосуществования на одной территории поликультурных и полирелигиозных общностей, который закрепился и в языке, и в искусстве, и в принципах повседневной жизни, и в философии. Он может и должен быть использован в разработке современных стратегий человечества.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Когда в Индии появляется современная философия?
2. Покажите, насколько совпадает значение термина «даршана» со значением термина «философия».
3. Какие направления выделяют в современной индийской философии?
4. Какое направление традиционной философии является в современной Индии наиболее влиятельным?
5. Кого из историков индийской философии вы можете назвать?
6. Кто из индийских философов современности признает существование Абсолют-Атмана?
7. Кому принадлежит концепция Будущей цивилизации?
8. Кто из индийских философов критически высказывался против сведения всей индийской традиции к спиритуализму и традиционализму?
9. Чьим детищем является «интегральная веданта»?
10. Кого из индийских мыслителей в стране называют «отцом нации»?

Аналитические вопросы и задания

1. В чем сходства и отличия эволюционных концепций Ауробиндо Гхоша и французского антрополога Пьера Тейяра де Шардена?
2. Прав ли был Б. Р. Амbedkar, сравнивая Будду с К. Марксом?
3. Какие концепции Б. К. Матилала можно считать его вкладом в развитие современной мировой философии?
4. В чем суть критики Дж. Моханти в адрес Э. Гуссерля?
5. Покажите, насколько убедительны основные идеи политической философии Парага Кханни.

Творческие вопросы и задания

1. Можно ли оценивать индийскую современную философию как «безнадежно отставшую» от западной?
2. Можно ли согласиться с утверждением Чандрана Кукатаса, что мультикультурная политика «быстро превращается в политику конфликтов между заинтересованными группами»?
3. Ответьте, достаточно ли обоснованны выводы индийских философов о несводимости природы человека к ее физическим компонентам.
4. Может ли индийская мудрость быть использована в разработке современных стратегий человечества?

Литература

- Ауробиндо, Шри.* Синтез йоги / Шри Ауробиндо. — СПб. : Алетейя, 1992.
- Величенко, А. Е.* Тайна йоги Шри Ауробиндо. Реконструкция безмолвного знания / А. Е. Величенко. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
- Ганди, М. К.* Моя жизнь / М. К. Ганди. — М. : Главн. ред. восточн. лит-ры изд-ва «Наука», 1969.
- Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. — М. : Восточная литература, 2000.
- Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. — М. : Институт философии РАН ; Восточная литература, 2009.
- Канаева, Н. А.* Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана / Н. А. Канаева // Живая традиция. — 2000. — С. 13—25.
- Кукатас, Ч.* Либеральный архипелаг: теория разнообразия и свободы / Ч. Кукатас; пер. с англ. Н. Эдельмана. — М. : Мысль, 2011.
- Литман, А. Д.* Современная индийская философия / А. Д. Литман. — М. : Мысль, 1985.
- Литман, А. Д.* Философия в независимой Индии. Противоречия, проблемы, дискуссии / А. Д. Литман. — М. : Наука, 1988.
- Мезенцева, О. В.* Индийская философия Нового и новейшего времени / О. В. Мезенцева // Новая философская энциклопедия : в 4 т. — М., 2000—2001. — Т. II. — С. 113—114.
- Неру, Дж.* Открытие Индии / Дж. Неру. — М. : Иностранная литература, 1955.
- Ханна, П.* Второй мир / П. Ханна. — М. : Европа, 2010.
- Шохин, В. К.* Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию / В. К. Шохин // Живая традиция. — М. : Восточная литература РАН, 2000. — С. 114—134.
- Ambedkar, B. R.* On Parliamentary Democracy / B. R. Ambedkar. — Poona, 1952.
- Ambedkar, B. R.* The Buddha and His Dhamma / B. R. Ambedkar. — Bombay, 1974.
- Contemporary Indian Philosophy / ed. by M. Chatterjee. — Series Two. — L. : Allen & Unwin, 1974.

- Contemporary Indian Philosophy / ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. — London : George Allen & Unwin, 1936 ; 2nd ed. enlarged — L. : Allen & Unwin ; N. Y. : Macmillan & Co, 1952.
- Current Trends in Indian Philosophy / ed. by K. Satchidananda Murty, R. Rao. — Waltair & Bombay : Andhra University Press, 1972.
- Dubey, S. P.* Recent trends in Indian Philosophy / S. P. Dubey. — Jabalpur, 1977. URL: http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/ijt/27-1_001.pdf.
- Indian Philosophy Today / ed. by N. K. Devaraja. — Delhi : Macmillan Co, 1975.
- Krishna, Daya.* Appearance and Reality / Daya Krishna // Current Trends in Indian Philosophy / ed. by K. S. Murty, K. R. Rao. — Waltair, 1972. — P. 168–178.
- Krishna, Daya.* Developments in Indian Philosophy from Eighteenth Century Onwards: Classical and Western / Daya Krishna // History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization / gen. editor D. P. Chattopadhyaya. — Delhi : Motilal Banarsidass, 2002 ; 2006. — Vol. X. — Pt. 1.
- Krishna, Daya.* Indian Philosophy: A Counter Perspective / Daya Krishna. — Delhi, 1992.
- Lal, B. K.* Contemporary Indian Philosophy / B. K. Lal. — Patna: Motilal Banarsidass, 1973.
- Mall, R. A.* Mohanty as a Phenomenologist: Husserl and Mohanty / R. A. Mall // The Philosophy of J. N. Mohanty / ed. Daya Krishna & K. L. Sharma. — New Delhi : ICPR & Munshiram Manoharlal Publishers PVT LTD, 1991. — P. 87–119.
- Matilal, B. K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis / B. K. Matilal. — Oxford : Oxford University Press, 2005 (1st edition — Mouton, 1971).
- Matilal, B. K.* Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion / B. K. Matilal. — Delhi : Chronicle Books, 2004 (repr. Calcutta University, 1982).
- Matilal, B. K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis / B. K. Matilal // Journal of Indian Philosophy. — 1977. — Vol. V. — P. 91–105.
- Matilal, B. K.* The Character of Logic in India / B. K. Matilal ; ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. — Albany : State University of New York Press, 1998.
- Matilal, B. K.* Understanding, Knowing and Justification / B. K. Matilal // Knowing from Words / ed. by B. K. Matilal and A. Chakrabarti // Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science. — Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1994. — Vol. 230. — P. 347–366.
- Mohanty, J. N.* Classical Indian Philosophy / J. N. Mohanty. — Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- Mohanty, J. N.* Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism / J. N. Mohanty // Review of Metaphysics. — 1978. — Vol. XXXII. — № 2. — P. 299–321.
- Murty, K. S.* Philosophy in India / K. S. Murty. — New Delhi : Indian Council of Philosophical Research, Motilal Banarsidass, 1991.
- Panneerselvam, S.* Re-looking Indian Philosophy in 21st Century / S. Panneerselvam // National Seminar on Indian Philosophy: It's Relevance in the 21st Century. 18–19 Jan. 2008. — URL: <http://www.vpmtghane.org>.
- Radhakrishnan, S.* Eastern Religions and Western Thought / S. Radhakrishnan. — 2nd ed. — Oxford : Oxford University Press, 1958.
- Radhakrishnan, S.* Kalki or the Future of Civilization / S. Radhakrishnan. — Bombay : Hind Kitabs, 1956.
- Radhakrishnan, S.* The Hindu View of Life / S. Radhakrishnan. — Bombay : Blackie & Son, 1976.
- Radhakrishnan, S.* Toward a New World / S. Radhakrishnan. — New Delhi : ORIENT, 1983.
- Rahman, A.* Anatomy of Science / A. Rahman. — Delhi : National Publishing House, 1972.
- Roy, A.* Contemporary Indian Philosophy / A. Roy // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / ed. B. Carr & I. Mahalingam. — L. ; N. Y. : Routledge, 2005 (1st ed. 1997). — P. 253–270.

Глава 17

АФРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности развития африканской современной философии;
- философскую терминологию и методы философского исследования;

уметь

• анализировать философские тексты, определять основные характеристики и философские проблемы на основе знания особенностей национально-региональных типов философствования;

- применять региональную типологию философской мысли в Африке;

владеть

• ключевыми понятиями философии главных мыслителей и школ франкофонного и англофонного направлений;

• применять полученные знания при анализе культурно-исторического контекста;

- навыками анализа теории негритюда.
-

17.1. Своеобразие африканской философии

Особый путь развития, уникальное своеобразие философской рефлексии и философской культуры, включающей устную философскую традицию, называемую «философией народа», мудрость старших, особая этика и эстетика африканцев, множество религий — все это становится базой для обоснования существования африканской философии. Мерсьен Тоува характеризует африканскую философию как интеллектуальную деятельность, обращенную к африканской действительности. Осуществляется она африканцами, получившими образование в самой Африке или за ее пределами, но одни остались на Западе, а другие вернулись в свои страны. Часто африканцы испытывают влияние западноевропейской философии, хотя при этом отстаивают свои позиции. Объектом расширенного академического исследования стали философская психология акан (языки побережья Южной Африки, Ганы), эпистемологическая мысль йорубаговорящих людей западной Нигерии, философия игбо, луба, догонов, мифология и культура эдо, бамбара, ашанти, готтентотов, бушменов и др. Во всех случаях сложная философская работа была адресована не только самим африканцам, но и мировой философии. О потенциале африканцев говорит тот факт, что с 1986 г. три африканца удостоились Нобелевской премии по литературе.

О поиске своей идентичности, или коллективного духа, «лада» (пер. с суахили «уйямаа»), до возрождения после 1960-х гг. Африка не задумы-

валась. Колониализм Запада разбивал африканское мировоззрение и культурное наследие расизмом, работоторговлей, колонизацией и ее идеологиями. Иностранное происхождение определенной политики и парадигм развития мешало людям понимать, ценить, приспособлять и устанавливать правильные структуры и расположения, которые будут эффективно управлять программой развития континента. Африканские философы, формируя философские парадигмы, не намеревались сразу создавать нового африканца, а скорее стремились знать, понять, разъяснить, ясно сформулировать и синтезировать африканский опыт, его мир, как задумывается и интерпретируется вселенная, не пытаясь соответствовать каким-то западным критериям. Африканская философия опирается на африканскую идентичность — функцию культуры, группы и коллективной индивидуальности «мы-существования».

Освобождение от иностранной идентичности требовало восстановления африканской, которая сохранилась в африканском традиционном мировоззрении. Обсуждение этой проблемы прошло вначале под рубрикой *этнофилософии*. Африканскую философию в традиционных и древних африканских обществах хранили и передавали прорицатели, священники, правители, военачальники и проницательные старшие, чье положение в группе соответствует примерно положению, занимаемому учеными и мыслителями в развитых обществах. Члены этой интеллектуальной элитной группы в традиционном обществе, вопреки популярному мнению, не придерживались однородных взглядов о сути концепций науки, метафизики, социальной организации или этики. Они были и остаются индивидуалистическими в их взглядах и действиях, как современные ученые и мыслители в пределах границ философской школы. Эта философия, подобно зонтику, должна покрывать метафизику, этику, эпистемологию, логику и то, что теперь известно как инфраструктурная философия. Эта философия инфраструктурных дисциплин критически исследует фундаментальные понятия, основные суждения и конкурирующие теории в любой дисциплине, будь то история или отношение к той или иной дисциплине в других областях исследования. При этом следует учитывать разнообразные типы религиозного синкретизма, которые образуют несколько духовных комплексов. Так, синтез западного христианства с традиционными африканскими верованиями в начале XX в. сформировал кимбангизм. Он характеризуется переплетением элементов христианства (крест, исповедь, мессианство) и элементов африканских религий, традиций анимизма и фетишизма, культа предков. Афрохристианские движения мощно подпитываются кимбангизмом. Подобный синкретический комплекс существует и между исламом и традиционной религией банту.

Воссоздание африканской философии проходит в три периода: древний, транзитный и современный. Исследование африканской традиционной мысли продвигалось на пути пневматологических африканских верований (учение о духовных феноменах), метафизических и моральных доктрин, политических и социальных принципов, эпистемологии, логики, права, науки и собственных теорий ученых. Эта гамма африканского знания

состояла из основ нативного¹ интеллекта, включавшего преднауку, размышления о тайнах вселенной, враждебности окружающей среды, трудностях жизни с другими людьми и животными, желания установить и жить в устойчивом обществе, потребность общаться свободно с другими, знать и справляться с окружающей средой через сотрудничество или завоевание. Эти напряженные попытки привели к философскому вопрошанию. Африканские старшие придумали ответы на такие фундаментальные вопросы, они и составляют древнюю африканскую философию. Сейчас исследования идентифицируют примитивных философов по имени, периоду, культурной парадигме и области рассматриваемой философии. В том же самом направлении африканец, логический неопозитивист, такой как профессор Р. О. Бодунрин, предлагает абсолютную дихотомию между этнофилософией и философией проникающих старших, терпит неудачу понять, что понтификация последнего основана на метафизических, этических, эпистемологических или тайных темах в прежнем. Примечательно, что древняя африканская философия зарегистрирована М. Гриолем, П. Темпельсом и Б. Халлен, не являющимися африканскими философами.

Философская компаративистика призывает исследователей в таких случаях искать те структуры диалога, в которых не присутствуют антиномичные образования, раскрыть свидетельства о связи ритуала, образа (мифологема) и знания. Известно, что миф и ритуал предшествуют философии. Предфилософия в человеческом сознании определяет объекты мысли, но дистанцирует их от телесного опыта и потребностей, тем самым включая абстрагирующую мысль. Не повествование, а периодические символические действия способствуют осмыслению при словесной их интерпретации. Так происходит процесс перерастания категории мироощущения в категорию мировоззрения, ритуально-эстетического начала в религиозно-этическое. Он прослежен и применим к изучению дофилософских культурных категорий (на примере категории *дэ* в китайской культуре, символа *Е* в античной культуре, категории *МЕ* — сложной и многоаспектной проблемы шумерологии). Так мы сможем понимать рефлексивно-критическое соотношение традиционного миропонимания с культурой и философией, что свойственно и развивающемуся африканскому философскому сознанию.

Вызовы независимости способствовали философскому развитию политических лидеров Африки и оформлению африканской академической философии. Поскольку до установления независимости все учебные планы, в том числе и по философии, в африканских вузах неизменно импортировались из Британии или Франции без африканских особенностей, то и система обучения в школах, «альфабетизация» взрослого неграмотного населения, как и пропаганда, были ориентированы на западные ценности. Некоторую самостоятельность имели только философская антропология и религия. Независимость инициирует мощное движение к восстановлению африканской идентичности в форме поиска африканских методов обучения и самобытной философии. Центральное внимание в достижении

¹ От лат. *nativus* — врожденный.

этой цели уделялось изучению философских идей, вложенных в африканские устные традиции, и пониманию необходимых комбинаций с другими источниками мировоззрения в современном мире, нужных для строительства и обоснования философии современной Африки.

17.2. Этнофилософия

Объектом пристального академического исследования становится этнофилософия — комплекс устных традиций, которые Хунтонджи оценивал как плохую философию. Этот термин вживили в оборот франкоязычные африканские философы, повлиявшие и на англоязычных исследователей философии в Африке. Образцом такой философии выступила «Философия Банту» (1959) **Пласидо Темпельса** (1906—1977), бельгийского миссионера, изучившего 44 местные религии и описавшего *луба*, этническую группу в тогдашнем Бельгийском Конго (Заир), увидевшего схожесть философии банту и христианства. Другим примером была работа африканского богослова **Джона Мбити** (род. 1931) «Африканские религии и философия» (1969), описавшего 300 традиционных религий. Были исследования области «народной философии» людей, которые говорят на языках *акан* — жителей побережья Южной Африки (Гана), которые влияют на народности *Ga* (шесть диалектов) и *Dangme* (восемь диалектов), и эпистемологии *йорубаговорящих* жителей западной Нигерии, *игбо* — в восточной части (Т. У. Нвала «Философия игбо» (1985)). Незаурядность африканской философии представлена множеством голосов. Философию народов описали: *догон* (Мали) — М. Грюле (1965), *акан* — К. Гиеки и Кваси Виреду, *йоруба* (Нигерия) — Б. Халлен и Дж. О. Содипо, *кикуйю* — Д. Ваньйохи, *сото* (Южная Африка) — Рамос. О философии мудрецов из Кении мы знаем из Проекта Одеры Оруки по исследованию «философской проницательности» (1991).

Ответы мудрецов синонимичны с традиционной философией людей или этнофилософией за спиной их космологии или мировоззрения. Поэтому обзор традиционной религии — это хорошая аттестация ее этнофилософии или традиционного мировоззрения. Так, этнофилософия традиционной религии *Ogba* в ее основных религиозных принципах постулирует теоцентрическое общество и культуру. Этой религии свойственны существенные взаимодействия с вселенной существ, куда входят покойные и почтенные предки, незначительные боги (хорошие или злые духи) и в конечном счете — Высшее Божество, из которого все проистекают и перед кем все ответственные. Натуралистическое объяснение и понимание человеческой жизни несовершенно без духовного и сверхъестественного измерения.

Этнофилософия — это социальная атмосфера общественного порядка, охватывающая нормы здравоохранения, общественной безопасности (жизни и собственности), общественного спокойствия (свобода от насилия и волнения), общественной этики (или минимальный стандарт этики, совместимой с социальной и коммунальной жизнью), социальной справедливости (свобода от лишения, притеснения и эксплуатации) и обществен-

ной пользы (порядок прав и обязанностей личности и общества), необходимых для развития государства. Жизнь воспринята как самая высокая ценность. Пословицы, имена, содержательные высказывания и афоризмы обильны и легко доступны, чтобы утверждать этот приоритет человеческой жизни как ценности. Предписания религиозных ритуалов, условий морального кодекса учреждения и структуры системы родства — все поддержаны и направлены к сохранению человеческой жизни.

М. Грюле в беседах с мудрецом народности догон Оготоммели и **Одера Орука** в интервью с отцом и другими старейшинами народности *лоу* (Судан, Эфиопия) изображают их как африканских мудрецов, сопоставимых с Фалесом и Сократом. Однако освоение устных традиций вывело на значительные противоречия. Споры велись большей частью вокруг критики П. Хунтонджи, который, признавая эту мысль сложной, богатой и глубокой и большей частью незнакомой, призывал ее возродить и считал ее неким «монолитом философского единодушия». Разногласия вызвала напряженную работу мысли. Так, работы К. Гиеки и С. Гбаде-сина дают детальные интерпретативные описания африканской традиционной мысли акан и йоруба. Оба исследователя находят в них дуалистические напластования человеческой индивидуальности и конфронтацию общинно-этического с ортодоксально-рационалистическим. Их интерпретация философского богословия отлична от понимания традиционной религии *лоу*, предложенного угандийским поэтом, романистом и философом **Окот П'Битеком** (1931—1982). В своих книгах он утверждал, что в концептуальной структуре *лоу* нет места для понятия высшего бытия или даже для начала мира и что широко полученные *лоу* понятия высшего бытия появляются только благодаря западному миссионерскому совмещению с христианским философствованием. Заметим, что на основе афрохристианской философии возникли дружба и сотрудничество между странами бывших метрополий. Многие ученые-христиане, такие как камерунец Э. Мвенг или руандиец А. Кагаме, считают, что идея монотеизма, воспринятая философами, т.е. вождями, магами, знахарями, изначально была присуща африканским народным верованиям. В философии Африки, начало которой дала магия, заложена глубокая вера в божественную суть природных стихий, способных выполнять желания людей. В сознании африканцев религия стоит выше науки и вера имеет превосходство над разумом.

Ясно одно: требуются явные и систематические описания традиционной африканской мысли, использование философских фрагментов устной литературы. В любом случае эти идеи «народной философии» африканцев пытаются соотнести с философией на Западе, что создавало базу для понимания мышления народов Африки, отличающегося от привычных западных аналогов философии. Большую часть исследований по африканской философии в XX столетии выполнили африканские интеллектуалы во взаимодействии с учеными вне Африки под влиянием философских учений Запада, присущих колонизаторам и отвечавших за систему образования. Эти системы, как правило, принадлежали двум традициям: *франкофонной* и *англофонной*. Влияние на сферы философии французов, колонизировавших ряд стран Африки, несколько отличалось от тех стран, которые управ-

лялись Великобританией, хотя были темы важные и для тех, и для других. Португалия в африканских колониях мало занималась проблемами образования. Только португалоговорящий **Амилкар Кабрал** (1924—1973), лидер движения независимости Гвинеи Биссау и Зеленого Мыса, следовал объединению национальной философии с португальским марксизмом.

Особое влияние на развитие африканской политической философии (и «Третьего мира») оказал **Франц Фанон** (1925—1962) — мартиниканский негр, живший в Алжире долгое время, психиатр, штудировавший самобытность действий общины при очевидной (политической) и скрытой (экономической) колонизации, и писатель, исследовавший манихейство. Он пытался непротиворечиво соединить расовую энергию, угнетенную колониализмом, и ультралевую критическую теорию в некоем освободительном проекте. Международная известность настигла его в 1960-х гг. уже после смерти. В Европе его идеи, которые стали созвучны бунтующим студентам, именовавшим Фанона «мессией грядущей революции третьего мира», продвигал Жан-Поль Сартр.

На развалинах колониальной системы Черной Африки возникло 46 самостоятельных государств (34 из них расположены в регионе Тропической Африки). Более 30 из них относятся к категории наименее развитых стран мира. Ливия (1951), Судан (1956), Гана (1957) были первыми, получившими независимость. В 1960-х гг. процесс получения и политической, и культурной свободы, борьбы против культурно-национальной деперсонализации ускорился. Получение независимости требовало экономической реконструкции и культурной регенерации. Все вместе нуждалось в разработке философского основания проекта, которое инициировали первые лидеры.

Политики, приведшие африканские государства к независимости, не были философами ни по склонности, ни по образованию. Только Леопольд Сенгор (Сенегал) и Кваме Нкрума (Гана) получили философское образование, а другие, например Кеннет Каунда (Замбия), сумели внести силу своего интеллекта и традиции в разрешение их национальных проблем. Реальные проблемы были той основой, которые требовали философского подкрепления проводимой реконструкции. Многим лидерам показались убедительными успехи социализма, который «совпадал» с коммуналистской системой Африки, что вело как к заимствованиям, так и к обоснованиям своих действий теорией марксизма в строительстве африканского социализма.

На волне борьбы против колониализма в Африке выросли деятели мирового масштаба: **Кваме Нкрума** (1909—1972), **Кеннет Каунда** (1964—1991) и **Джюлиус Ньерере** (1922—1999) (англофонная африканская философия), Секу Туре и Л. Сенгор, которые активно применяли философию в политических целях. Франкофонная африканская философия выдвинула идеи *негритюда* и *панафриканизма*, касающиеся процесса идентификации, что вмнялось в обязанности интеллектуалов. **У. Э. Б. Дюбуа** (1868—1963, США) организовал первую панафриканскую конференцию в Лондоне (1900), на которой и родился термин «панафриканизм». По его мнению, участь Черной Африки во многом зависела от недюжинных личностей,

«творцов идей», претворяющих их в жизнь, несущих культуру в массы. Интеллектуалы — это наставники и пророки, им дарована «Божья благодать», и миссия их — употребить знания во благо общества, уверить окружающих в том, что любые культуры уникальны и неповторимы, способны мирно сосуществовать в границах одного общественного организма.

Колониальное наследие в формировании философского образования в Африке породило обстоятельные дискуссии о сущности африканской философии. Дискуссии касались африканской эпистемологии, этики и эстетики и затронули как франкофонную, так и англофонную философию. Все это инициировало бурный интерес к собственной культуре, традициям, прошлому, проблеме африканца, который выступает представителем мировой цивилизации. Поскольку Африка находится в состоянии перманентных изменений от традиционных установок к модернизированному обществу, то и философия отражает эти процессы. «Народная философия» оказалась под влиянием установок ориентализма, представлявших мысль Африки крайне сомнительной в концептуальном отношении. Хотя устно передаваемые африканские традиционные формы мысли сохранились в письменных памятниках, связанных с древними цивилизациями Египта. Африканская философия представлена эфиопом Зэрэ-Якобом (Ворке) (1599—1692), которого сравнивали с Р. Декартом. В Африке жил и работал Св. Августин, уроженец теперешней Ганы, философ Антон-Вильгельм Амо (Амо Гвинея-Африканус) (1702—1782). Его история поучительна: философское образование получил в Германии во времена немецкого Просвещения, преподавал философию в университетах Халле, Виттенберга и Иены, занимался физикой, был последователем и пропагандистом идей Г. В. Лейбница о «гармонии сущности и существования». Он, как человек своего времени, осваивал медицину, читал лекции по логике, метафизике, физиологии, астрономии, теории права, по геомантике и хиромантии. Его интеллектуальные достижения сыграли важную роль в полемике XVIII—XIX вв., касающейся «способностей негра». К сожалению, сохранилась только часть его работы.

17.3. Философия негритюда

Теорию негритюда как эпистемологическую антропологию и политическую философию разработал **Леопольд Седар Сенгор** (1906—2001), философ, поэт и писатель. Термин начал хождение с 1932 г., с того времени, как Эме Сезер — антильский поэт — употребил его для системы ценностей «коллективизма» африканцев. В дальнейшем он стал маркой известного литературного движения, когда Леопольд Седар Сенгор, Эме Сезер и Леон-Гортран Дамас стали издавать в Париже с 1934 г. литературно-философский журнал «Черный студент» (до 1941 г.). Идеи негритюда были обращены на возрождение гордости и культуры у негроафриканцев, обоснование самобытности и самодостаточности людей Африки, уникальности их культуры, склада психики и видения мира. На идеи негритюда и африканской модели социализма Сенгора повлияли работы католических мыслителей

Э. Мунье, Ж. Маритена и П. Т. де Шардена, труды раннего К. Маркса, сочинения К. Маккея и Л. Хьюза. В дальнейшем он испытал влияние культурпсихологии К. Г. Юнга и «критической социальной теории» Г. Маркузе.

Негритюд по своим сущностным свойствам боролся с европоцентризмом, принудительной культурной ассимиляцией и отстаивал расово-этнокультурную и политическую самостоятельность колонизированных негроидных народов, утверждал единство всех народов негроидной расы. Унижения, которым подвергались африканцы, были трагически осознаны африканскими интеллектуалами, у которых выработался комплекс, названный современным африканским философом Ж.-Г. Бидима комплексом «мы тоже» (мы тоже люди, мы тоже можем мыслить, у нас тоже есть философия, и наша культура — часть мировой). Негритюд и был ответом на эти комплексы. Но избавиться от социально-культурной среды Запада не удалось. Эме Сезэр в его знаменитой *Речи о колониализме* выступил против отождествления колонизации и цивилизации. Ни побежденная малярия, ни неслыханные урожаи хлопка не могут скрыть децивилизации и брутализации колонизации, которая лишила народы родных мест, забила непосильным трудом, унижала и будила инстинкты, расовую ненависть, угодливость, пародировала образование, вытравила традиционные культуры земледелия, законы, обряды, традиции, мастерство, искусства...

Сенгор определял негритюд как цельный ансамбль культурно-экономических, социально-политических ценностей, характеризующих негроафриканский мир. На социальном уровне эти ценности обосновывались «коммунальной» характеристикой африканского общества, когда «группа имеет приоритет по отношению к индивидууму». При этом сам «микроскоп» общности включает «всех людей, живых и мертвых, которые подтверждают общего предка». В антропологическом смысле — это клан, культивирующий емкий смысл социальных прав и обязанностей. При этом африканцы требуют собственной автономии как подтверждения своего бытия. Гносеологическое прочтение Сенгором коммуналистского самосознания и самоутверждения является его достижением. Он рассматривал негроафриканское как динамическую целостность, в которую входят Бог, человек, животное, естественное и социальное явление. Так, онтология банту поддерживает концепцию динамической действительности. В отличие от традиционного европейца, негроафриканец сопричастен миру и гармонирует с ним.

Сенгор утверждал, что различные «способы знания» или «формы мысли» определены психофизиологией каждой расы и даром их языков. Традиционно психофизиология принимала систему взаимной заботы и поддержки в обществе, обеспечивавших индивидууму разумное благополучие. Особенность этой системы была в объединении индивидуума и собственности клана, так что «коллективистское» африканское общество напоминало «социалистическое». По Сенгору, настало время применить этот «древний социализм» в современных социальных и политических реалиях. Опираясь на эти положения, он объяснял национализацию. С точки зрения философии возникают проблемы в связи с теорией «форм мысли» Сенгора, которые характеризуются интуитивной и физиологической уко-

ренностью познавательных категорий. В ответ на критику он призвал к интеграции когнитивных методов. В своих философско-идеологических советах он демонстрировал важность марксизма, метода диалектики, которые, по его мнению, гармонировали с африканским мышлением. Хотя детерминизм он считал несовместимым с африканским мировидением.

Вообще теории африканского социализма были достаточно далеки от материализма, атеизма и детерминизма, присущих марксизму. Что проявлялось и в теориях лидеров антиколониальной борьбы. Так, Кваме Нкрума (Гана), не будучи атеистом, стал его пропагандировать, вначале отстаивал надобность классово-борьбы в Африке, а после стал ее отрицать. Примечательно, что Нкрума называл себя марксистским социалистом и несектантским христианином. С достижением независимости Нкрума настаивал на обосновании философии, согласовывающей противоборствующие части: африканскую традиционную культуру, исламские и еврохристианские влияния. Сам он разработал некий синтез отдельных положений марксизма с католическими, африканскими традиционными концепциями и коммунализмом, получивший название *философии коншиенсизма* (англ. *Consciencism* — философия сознательности). Джулиус Ньерере не занимался метафизикой, посвятив свои теории идеологии социализма, базируемой на соединении африканского коммунализма с требованиями справедливого распределения. По его мнению, социалистическое общество должно продвигать кооперацию в противовес западной личной конкуренции.

Известные африканские лидеры, такие как Секу Туре (Гвинея), Обаме Аволово (Нигерия), Феликс Хупхет-Богни (Берег Слоновой Кости — Кот-д'Ивуар), Кеннет Каунда (Замбия) и Амилкар Кабрал (Гвинея-Биссау), социально-политические теории подкрепляли философскими компонентами. Они также отстаивали разные концепции социализма, но так и не превзошли философскую ясность Дж. Ньерере. **Хупхет-Богни** (1905—1993) поддерживал антикоммунистическую внешнюю политику. К. Каунда, разрабатывая тему насилия (1980), будучи сторонником Гандианского отказа от насилия, переходит на позиции защиты вооруженной борьбы в Южной Африке. Проблема моральной законности насилия в освободительной борьбе Африки была причиной серьезных дискуссий (Али Мазруи (1978), Квази Виреду (1986), Т. Серакеберхан (1991)). Последний использовал концепты феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, идеи К. Маркса, Ф. Ницше, Ф. Фанона, Э. Левинаса и др., пытаясь выразить постколониальную африканскую мысль политического освобождения.

17.4. Философия в постколониальную эпоху

Поскольку за годы колониализма философия Запада оказала существенное влияние на концептуальные структуры африканской философии, требовалась «концептуальная деколонизация» (К. Виреду). С другой стороны, трансформация социальной и политической жизни в Африке потребовали фиксации исчезающих элементов культуры, обычаев и традиций

Черной Африки, часто неизвестных юным африканцам. При многообразии языков даже в границах одного государства возникает проблема понимания особенностей одного языка (например, зулу, хауса или га), специфики восприятия другого (например, коса, йоруба или акан). Но в диаспоре африканцев коренным языком может быть английский или французский. Другими словами, как мыслители видят роль обыденных языков в процессе концептуальной деколонизации.

Кенийский философ **Генри Одера Орука** представил классификацию направлений в африканской философии. Среди них: 1) этнофилософия; 2) философская проничательность; 3) националистически-идеологическая и 4) профессиональная философия. Позже он добавил «герменевтическую философию» и «художественную, или литературную, философию». Последняя маркирует как философские рефлексии творческого духа современной Африки, примером чему может служить труд «Миф, литература и африканский мир» (1976) Вола Шойинки, так и скрытую философию, представленную в мифах, легендах, фольклоре и художественном творчестве. Националистически-идеологическую философию представляют политики власти, а традиционная мысль включает «философию народа», или этнофилософию, которая может быть частью работы и профессионалов. Герменевтическая философия, принимающая живой опыт в качестве исходной точки, представлена Т. Серакеберханом, О. Около, Л. Харрисом, Л. Утлавом и В. Мудимбе.

Подобная классификация раскрывает взаимодействия между профессиональной философией, искусством и литературой, «народной философией». Здесь как в фокусе раскрываются попытки преодолеть последствия культурного и экономического империализма Запада. Традиционные верования и устный дискурс не только ценны сами по себе, но и по отношению к тому вкладу, который они вносят в это освобождение.

Так, К. Гиеки в работе «Философия, логика и язык Акан» отмечает, что дискурс на разных языках может касаться судьбы философского тезиса или проблемы. Например, в дискурсе акан формируется концептуальная обстановка, близкая онтологическому аргументу Св. Ансельма о существовании Бога. Подобная ситуация рассматривалась и К. Виреду (1987). Б. Халлен и Дж. О. Содипо (1986), Халлен (2000) провели оценку нигерийских традиционных целителей (известных как *Onisegun*) йоруба и представили их не только информантами антропологов, но равноценными философам, рассуждавшим о семантике и философских концептах йоруба. Для Оруки *йоруба* из племени бабалаво не более как хранители народной мудрости, как и *оготеммелли* из племени догонов. Так возникает проблема отличий мудреца как критического мыслителя и мудреца как простого хранителя традиций.

Не стоит сомневаться в этих выводах, ибо большинство африканцев являются последователями автохтонных культов. Что касается Северной Африки, где население сплошь мусульмане, локальные культы в чистом виде не встречаются. С другой стороны, по преимуществу африканцы — христиане и мусульмане — как правило, двоеверны. В государствах саванн к югу от Сахары скотоводы-кочевники берберы придерживаются мусульманства, а земледельцы — поклонники местных культов, а частично испо-

ведуют христианство. И те, и другие не забывают культ предков и подвержены суевериям, верят колдовским приемам и снадобьям, амулетам, оберегам и т.п.

17.5. Франкоязычная африканская философия

Франкофонная Африка известна разработкой негритюда и африканской идентичности. Негритюд вначале выступил способом самолегализации черной расы. Ж.-П. Сартр придал ему философское обоснование в эссе «Черный Орфей» (1949). Негритюд им определяется в хайдеггеровско-экзистенциалистских понятиях как «being-in-the-world-of-the-Negro» (бытие в мире темнокожих), он видел в нем проект перехода к бесклассовому и безрасовому мировому обществу. В дальнейшем этот дискурс участвовал в формировании универсального мировоззрения на основе африканского нового гуманизма (К. Виреду, П. Хунтонджи, Р. О. Бодунрин и К. Гиеки). Несмотря на заслуги, негритюд не перекрывал сферы интеллектуальной деятельности франкоговорящих африканских интеллектуалов. Актуализация дискурса сущности природы африканского и попытки создания строгой и последовательной философии с опорой на явные и скрытые концепции «народной философии» доколониальной Африки поколебали устои негритюда в угоду опыту современности. И, тем не менее, его идеи способствовали критической переоценке философии Запада и сущности концептуальной деколонизации, связанной с перестройкой африканского сознания при переходе к современности.

Так формируются две доминирующие тенденции: одна связана с проблемой *идентичности* и говорит о восстановлении культурного и духовного наследия, другая затрагивает «*дилемму современности*», т.е. эмпирическую проблему определения современной жизни и сознания африканца. В формировании философии, конечно, отражается противоборство Африки с Западом, как и определенной идеологической девальвации черной расы. Подобные факты и порождаемые дискомфорты колоссальных процессов социальных и культурных трансформаций на континенте стали определяющими в развитии африканской философии. При этом мыслителям приходится уходить от политики ассимиляционизма французской системы образования, поддерживая контакты с литературными и философскими традициями метрополии. Изживают себя и идея европейского этноцентризма, измышления о неравенстве человеческих рас и народов.

17.6. Интеллектуальные сопротивления колониальному дискурсу

Примечательно, что антропология с ее установками на культурный релятивизм, способствовала франкоязычному африканскому ответу на колониальную идеологию. Француз **Марсель Грюле** (1948) объясняет сложную космологию догон, рассказанную мудрецом *Оготоммели*, и выявляет символично-концептуальную организацию африканской культуры, что содействовало переоценке континента и народов. Однако пионерской работой

была «Философия Банту» Пласида Темпельса (1945). Цель его состояла в том, чтобы показать существование рефлексивной склонности среди *луба*, этнической группы банту в тогдашнем бельгийском Конго. Он вменил им коллективную философию, онтологию, в которой есть концепты, напоминающие Парменида, Аристотеля и даже основные положения М. Хайдеггера. Однако все вращается вокруг понятия уникальной ценности — «жизненной силы», напоминающей «жизненный порыв» А. Бергсона. У банту есть взаимодействие силы с силой. Этот вид метафизического взаимодействия среди существ превышает механические, химические и психические взаимодействия, поскольку включает мир Бога и духов.

Философия банту первоначально была образцом для формирования африканской философии и до сих пор остается объектом философских споров в Африке. В 1983 г. в Либревилле (столице Габона) открыт Международный центр цивилизаций банту, который занимается организацией и координацией исследований в области истории культуры, проведением симпозиумов и фестивалей, исследованием миграций банту, музыки и культуры бантуязычных народов Африки. Всеафриканская и Национальная духовная ассоциации выпускают журнал «Мунту» («Человек»).

В онтологии банту человек состоит из тела, тени и дыхания, что напрямую связано с мифологией и религией. Человек в онтологии банту возведен на престол как владелец всех вещей, и он владеет ими через *Nommo* (слово), жизненную силу. Необходимость деколонизации сознания призывает африканского философа «оставить ход мысли миметического *филопраксиса* (*Philopraxis* — любовь к обычаям, практике) — некритической имитации жизни (и теоретической работы) неафриканцев — и следовать маршрутом подлинного освобождения континента».

«Вторая волна» приверженцев негритюда была объединена журналом «Презанс африкен», основанным в 1947 г. сенегальцем Алиуном Диопом (1910—1980) в Париже. Первый номер журнала готовили А. Диоп, Л. Сенгор, Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. Жид и афроамериканец Р. Райт. Теперь теоретики негритюда в поисках своей сущности переходят от апелляции к мифологическому наследию Африки, к реконструкции «негритянского» в совокупности социокультурных элементов и эпохальной миссии. Понятны в этом случае призывы А. Диопа создать «негритянскому творческому гению» «такие выразительные средства, которые соответствовали бы его собственному призванию в контексте 20-го столетия».

Мессианские наклонности негритюда Ж.-П. Сартр видит в том, что «абсурдной суете белого человека негр противопоставляет сосредоточенную подлинность своего страдания, и потому, что он имел страшную привилегию испить всю чашу до дна, черный народ — народ избранный». С другой стороны, гипотеза о зарождении человеческой истории в Африке и подчиненность Европы «африканскому началу» порождает интерес к истории. Особую популярность снискал в это время сенегальский историк Шейк Анта Диоп, видящий в Африке прародительницу (через овладение наследия Нубии и Египта) античной культуры¹.

¹ См. его работы: Негритянские науки и культура. Т. 1–2 (1955); Первенство негритянских цивилизаций: миф или историческая истина? (1967) и др.

Так негритюд становится совокупностью объективных факторов, формирующих опыт африканца, осуществленный в складах жизни и выражающийся в модусах мысли и специфики чувств, что оформляется как «общая сумма африканских культурных ценностей» (С. Сенгор). Это форма фиксации уникального рецепта африканского взаимоотношения с миром, исходящего из эмоций, выступающих системой предчувствия, «схватывания интегрального бытия — тела и сознания — неопределенного мира». Так раскрывается эпистемологическая основа африканского мировидения и коллективного духа, которую Сенгор видит в цельном охвате действительности, от природы до сверхъестественного. Принцип этого мировоззрения и система социальной организации, исходящей от него, равносильна спиритуализму, который наделяет все явления сакральным характером.

Негритюд Сенгора представляет некоторое усилие в попытке дать глобальное истолкование сущности африканского. По Д. А. Масоло, колониальная этнология культуры угадала в 1970-х гг., и многосторонний дискурс способен формировать африканскую философию, связанную с традиционной культурой на континенте. Эти усилия представлены банту-руандийской философией **Алексиса Кагаме** (1912—1981), переоценившего суждения П. Темпельса в аналитических терминах. Он показал четыре значимых категории мысли банту: человек, снабженный интеллектом, или *muntu*; существа без интеллекта типа животных, растений, полезных ископаемых, или *kintu*; пространственно-временной континуум, или *hantu*; и статус, или *kuntu*. По А. Кагаме, эти категории действуют и как указатели скрытых процессов мысли, и как средства передачи несомненного философского дискурса с явной отсылкой к руандийской устной традиции.

Кагаме описал строй мысли банту по Аристотелю, обозначив возможность ее перевода на европейский язык и строй референции. Так поднимается вопрос отношения между «категориями языка и категориями мысли» (Э. Бенвенист) в африканской философии. Новаторство Кагаме было развито выходцами из Центральной Африки, находящимися под влиянием клерикалов, заботившимися об идентификации отдельных элементов африканской самобытности, совместимых с доктриной христианства. Их деятельность содействовала появлению богословия, примиряющего Запад и Африку через коллективную духовность.

Так выявляется и многозначность смысла слова *ubuntu*. Оно применяется рядом языков банту — зулу, коса, ндебеле, бото — эквивалент сото — и *hunhu* на языке шона. Могобе Б. Рамос показывает, что значение *ubuntu* связано как с миром людей, так и с онтологией, демонстрируя укорененность бытия африканца в мире¹. Этот смысл передается приставкой *ubu-*, включая бытие как охваченное, тогда как стебель *-ntu* означает его развертывание посредством «непрерывного постоянного конкретного проявления через специфические формы и модели бытия», включающие речь и познания человека. Название *umuntu* маркирует допустимость «провести выяснение бытия, опыта, знания и истины». А *-ntu*, как «процесс непрерывного необъемлемого», может выражать познавательные аспекты бытия. Шейк

¹ См.: *Mogobe B. Ramose. African Philosophy Through Ubuntu. Mond Books, 1999.*

Анта Диоп считает, что тонкий анализ языка позволил выявить главные именные классы, адекватные категориям бытия: *Му-нту* — сущее, наделенное разумом (человек); *Ки-нту* — сущее, не наделенное разумом (вещь); *Ха-нту* — сущее, локализованное (место, время); *Ху-нту* — сущее модальное (способ быть).

Мы видим, что онтология и эпистемология африканской философии утверждались *в* и *через* убунту. И проблема не только в употреблении слова *ubuntu* или его эквивалентов народами Африки района Сахары. Здесь выявляется философская близость и родство мировидения коренных жителей Африки. Даже при изменениях в пределах подобной «философской семьи» постоянно циркулируют общие понятия, верования и мировоззрения, которые надо связать с философскими концептами и положениями. Ф. Эбусси-Булага в книге «Кризис мунту» отмечает творческие возможности африканских культурных традиций.

Иными словами, общность и единство африканских культур определяется, по Дж. Мбити, онтологией. Онтологическим называет мировоззрение африканцев ученый из Ганы К. Догбе. Так, космос структурируется началами: 1) существо-над-всеми-существами как первопричина человека и всех вещей; 2) сверхчеловеческие духи и духи-люди, умершие много лет назад; 3) человек, включая живых и тех, которые вскоре родятся; 4) биологическая жизнь, животные и растения; 5) предметы и явления, не имеющие биологической жизни. Человек — есть лишь одно из существ в этой системе внутри огромного класса существ. Итак, лишь цельная онтологическая структура составляет «общину» в широком смысле слова. Гармония в ней приобретает в результате обрядов, жертвоприношений, даров и заклинаний. Свою роль играет при этом и распространенный в африканской мифологии образ некоей аморфной первоначальной субстанции, обозначаемой Амма у догонов, Ейо — у фанг, творческая энергия Зо — у бамбара, сила (энергия) — у теке и т.д.

Община укоренена в творческой силе существа-над-всеми-существами и держится она на гармонии, кооперации. У африканских народов (более 5,5 тыс. племен) немало терминов и символов кооперации. У народов акан — это изображение двух крокодилов, у которых головы обращены в разные стороны, но которые имеют общий желудок. К. Догбе отмечает и уникальную социальную философию «мыизм» (*Weism*). Африканский мир управляется «мы-законом» и «мы-логикой». Для понимания мировидения важно уяснить, что понятия религии в Африке в обычном осмыслении слова нет. В африканской действительности все сакрально. Так что религия растворена в маске, жертвоприношении, принятии пищи, похоронах, супружестве и т.д. В бесписьменных культурах основные системы коммуникации — миф, сказка, пословица. Клан в традиционных африканских сообществах стремился всячески ослабить персональное начало, инкорпорируя индивида в структуру общины. Сенегальский ученый (историк, египтолог, физик, лингвист, антрополог) **Шейк Анта Диоп** (1923—1986) видит идентичность в том, что может называться африканским «долгим временем».

Исследователи Западной Африки провозглашали самобытность африканской культуры и признавали генетическую связь Черной Африки и Древнего Египта, Финикии и аравийских арабов. Их целью было возвеличивание достоинств негроафриканцев и своеобразия их философского мышления. Продолжая эту тенденцию, Ш. А. Диоп (1965) представлял Африку как уникальную культурную общность, непрерывно формировавшуюся между древним Египтом и местными цивилизациями всей Африки. По его мнению, культура Севера, основывающаяся на патриархате и насилии, противостоит южному культурному кругу, главенствующему в древности и ставшему базой мировой цивилизации. При этом Диоп задействовал факты археологии, этнологии, искусствоведения, палеоантропологии, лингвистики, указания античных авторов (Геродота, Страбона, Диодора), дезавуируя заявления о неразвитости африканцев. Работа **Жозефа Ки-Зербо** (1922–2006) «История черной Африки с древнейших времен до наших дней» (1972) опровергает домыслы европейцев об Африке как о континенте, не имеющем своей культуры и истории. Теофил Обенга, ученик Диопа, в своих книгах «Африка в древности» (1970), «Потерянная традиция: африканская философия в мировой истории» (1995), «Банту: Язык — Люди — Цивилизация» (2003) и др. подтверждает идеи учителя. К ним примыкает малийский исследователь Джибрил Тамсира Ниань, утверждающий, что Африка — подлинная колыбель человечества с центром в Сахаре.

17.7. Критика негритюда и африканского дискурса

Формирование африканской идентичности на основе этнофилософии породило реакцию против негритюда. Радикальное отношение к нему выразил Франц Фанон в работе «Черная кожа, белые маски» (1952), представив гегелевскую драму сознания черного субъекта как диалектику господина и раба, приведшую к психологическому ограблению. Ж. С. Алексис (1956) порицал негритюд за упрощенное представление афро-индейско-европейской природы Карибов. Из доктрины борьбы за свободу в 1960-х гг. негритюд становится орудием левоэкстремистского «черного расизма», в том числе и режима Ф. Дювалье (1907–1971) на Гаити.

Девальвация негритюда и критика этнофилософии — важная граница в развитии франкофонной африканской философии. Негритюд был базой версий «*национального социализма*» («социализм банту», «африканский синкретический социализм» и др.) и мистических теорий «самобытного» (Бираго Диоп (1906–1989)). В дальнейшем негритюд влился в концептуально «размытые» афроцентризм и негроафриканизм. Отметим важность афроцентризма, заботящегося о формировании негроафриканского мира, способного (в идеале) говорить на равных с другими мирами, культурами от имени *своей* истории, *своей* культуры, *своей* идентичности. Афроцентризм ставит задачей переписать мировую историю, сделав главной действующей фигурой мировой истории африканцев. Критерий — способность каждой цивилизации жить не вообще в истории, а в современном мире.

Преподаватель логики и современной европейской философии в университете г. Киншаса **Ф. Крахау** (1965) категорически не приемлет этнофилософию. Философия как узкая интеллектуальная дисциплина отлична от «вульгарного» использования ее к народному мировосприятию. По Крахау, в Африке нет интуитивной или имплицитной философии, а то, что П. Темпелс и А. Кагамэ представили преднаучные убеждения, взгляды и теории и назвали философией, является всего лишь *мировоззрением*. Согласно Робину Хортону, африканская мысль — это искусство, примыкающее к философии.

Критическую переоценку этнофилософии завершил **П. Хунтонджи** (1983), квалифицировав этнофилософию гибридной идеологической доктриной. Его методология была использована М. Гриоль, Я. Ян, Ж. Дитирлен и африканскими философами Л. Сенгором, А. Кагаме, Дж. Мбити, В. Мулаго, Ж. Баокен, Б. Фуда и др. Он считал парадоксальным рассматривать реальную общественную культуру с позиций западных критериев. Появились иные альтернативы. Как следствие — освобождение от «гипноза европейской науки». По Хунтонджи, философия — коллективная система мысли, она имманентна культуре народа, выступает рефлексией на науку и способствует развитию науки. Дефицит научной культуры в Африке на фоне переоценки африканской научной мысли и практики, как и участие науки в современной модернизации континента, — вот те факторы, которые указывают, что континенту предстоит долгий путь к подлинной философской практике.

Ачилл Мбембе, следуя критике Хунтонджи, признает постколониальную мысль оригинальной, поскольку она вызрела в эклектичной среде, объединяла антизападную традицию с начальными исследованиями мировосприятия и влияниями глобализации. Феноменология политической жизни в современной Африке подчеркивает критико-созерцательный характер деятельности интеллектуалов франкофонной Африки в период постнезависимости, занятой экзистенциальными проблемами в процессе трансформации. Эта деятельность была направлена на создание философской базы развития общества и на поиск «утопии другого общества» (Хунтонджи), другого коллективного бытия.

Жозеф Ки-Зербо (Буркина-Фасо), автор исследований по истории Африки, один из редакторов «Всеобщей истории Африки» (ЮНЕСКО), полагает освоение истории и культуры континента тем рычагом, который может способствовать духовной деколонизации сознания, воспитанию «нового африканца», сочетающего и наработки современной философии, и традиционные ценности африканского общества. По словам конголезца Жакопа Оканза, народная мудрость, зафиксированная этнографами, «может внести значительный вклад в строительство нового общества». Когда мудрец покидает границы простого знания и понимания, его размышления выступают объектами философской мудрости.

Отношения современной философии Запада и Африки исследуются **Валентином Ю. Мудимбе** (род. 1941). М. Фуко и К. Леви-Строс, Ж.-П. Сартр и Жан де Ла Круа, Л. Сенгор и Мабик Каланд оказали на него влияние. Следуя Фуко, он проводит «археологию африканского знания»,

доказывающую концептуальную автономию философии Африки. Его работа «Другое лицо королевства» (1973) посвящена критике языка этнологии, отходящего от обыденного языка. «Изобретение Африки» (1988) — лучшая работа Мудимбе — продолжает эти идеи. Он считает, что сходство политического и экономического империализма Запада и «эпистемологического империализма» устанавливает подчиненность Африки западной эпистемологии. Африканские исследования были полностью интегрированы в строй дискурса Запада и отчасти, как «дискурс преемственности», содействовали расширению его теоретических границ. Главная проблема существования африканской философии — проблема трансфера методов и их интеграция в культуре Африки. Он считал, что необходимо внедрить структурализм при реконструкции африканской мысли, поскольку его метод избавляет от границ схематизированной рациональности при достижении истины: «эмпирические категории могут использоваться как ключи к молчаливому коду, ведя к универсалиям». С другой стороны, Мудимбе предлагает «трансисторический дискурс» как альтернативу западной рациональности. Хотя Д. А. Масоло неоднозначно оценивает проект Мудимбе, он вызывает интерес, поскольку африканская философия развивается в полемике со всей системой Запада («Африканская философия в поисках идентичности» (1995)).

Подобные темы и позиции снабжают философский процесс в Африке новым стилем дискурса. В определенной мере академические интересы философии поделены между аналитиками-англофонами и континентальным наследием в франкофонной Африке. Прогресс философии в обеих сферах помещается в формулу Р. Рорти, предложенную для философии Запада, — «наука, метафора, политика». Франкофоны больше внимания посвящают дискурсу по эпистемологии и потенциалам традиционной мысли в Африке, используя англо-американский словарь аналитической философии. Проведенные дискуссии показали обеспокоенность связи мифа и метафизики, процедурного порядка терминов и концепций, соотношения философии как академического предмета исследования и как общекультурной практики. Дискуссии актуализируют сравнение проектов развития философии и универсализм концепций в различных культурах.

Франкофонные африканцы соединяют африканскую мысль с современными доминирующими социально-политическими, культурными, этико-эстетическими проблемами. Проблемы постмодернизма и наследие просвещения также получили отражение в дискуссиях, в которых приняли участие Сенгор и франкоговорящие интеллектуалы Африки. Как «стратегия различия» *неонегритюд* старается переопределять концепты отношений между народами и культурами внутри мира, используя метафорику для изменения сути философии Запада. Проводится деконструкция традиционных философских методов в африканском, афро-американском и афро-феминистском дискурсе.

Однако деконструкция порождает новые проблемы. Изменения на языковом поле касаются проблем как общества, так и глобализации. Так, глобализация привела к потере национально-культурной специфики Нигерии. Ж. Ки-Зербо («История черной Африки») констатирует «обновление

культуры» и «активное освоение инокультурных ценностей, но в интересах и по законам собственных культур». Примечательны результаты исследования **Марселя Дики-Кидири** по заказу Международной франкоязычной сети лингвистического приспособления (*Rifal*). Оно касалось применения в Сети 65 самых популярных в Африке языков. Было выявлено преобладание английского в африканском киберпространстве. Но в Сеть «прорвались» и африканские языки: 7% отобранных сайтов (на основании названия искомого языка) полностью или частично составлены на этом языке, 12% дают доступ к текстам на африканском языке, 19% предлагают фонологическое, грамматическое и (или) лексическое описание, а 22% дают неплохую документацию. Однако из 65 изученных языков только 24 употребляются для коммуникации и только 12 — более чем на двух сайтах (африкаанс, кисуахили, амхарский, хауса, сетсвана, киконго, сомали, киниаруанда, пеул, уолоф, цонга и тимазигт). Тогда как 90% африканских языков не имеют письменности (языки межэтнического общения), что существенно сокращает шансы на применение их как языка коммуникации в Сети.

Али Мазруи (1974) надеется на плодотворный синтез христианства, ислама и местных религий, как и на создание афросаксонского языка. Позже (2005) он предполагал, что лингвокультурную интеграцию может возглавить Восточная Африка через субрегиональный местный язык — кисуахили, связующий Танзанию, Кению, в некоторой степени Уганду, Сомали, Северную часть Мозамбика, Малави и допустимо Руанду, Бурунди и Восточный Заир.

Имеется проблема методологической основы межкультурной философии, решение которой предлагают Ричард Белл и Брюс Джанз. Р. Белл рисует процесс «поиска себя» в уникальном полилоге повседневности и ее рефлексии в современной Африке. Он предлагает решение с опорой на Л. Витгенштейна с красочными ссылками на литературно-эстетическую практику Южной Африки. Б. Джанз герменевтически прочитывает африканскую философию, особенно Т. Окере и Т. Серекберхана, отрицая перспективы универсального решения. Э. Ч. Иез рассматривает дилемму: Запад — колонизатор Африки, но и ее спаситель. Новая культура (языки, институты, научные школы, литературные жанры и т.д.) строится на пересечении западной цивилизации и живой традиции Африки (этнические связи, ценности и институты, устные традиции). Происходит постоянный диалог уникального и универсального. Африканизация кадров науки и образования смещается в сферу африканской идентичности при крепнущем отрицании вестернизации как истока прогресса. И, тем не менее, новая культура сохраняет межцивилизационные черты и содействует развитию схожей философии¹.

До сих пор ждут исследователей пять важных вопросов. Что такое африканская философия? Этнофилософия — это действительно философия? В чем уникальность содержания и методов африканской мысли? Есть ли

¹ См. подробнее: African philosophy : an anthology / ed. by Emmanuel Chukwudi Eze. Malden, Mass. [etc.] : Blackwell Publishers, 1998. XIII. 494 p.

политические последствия африканской философии на почве английской и французской? Есть ли полезные способы связи африканской философии, афро-американской социально-политической мысли и афрофеминистской критики западной философии среди универсалистов (К. Виреду, П. Хунтонджи, Р. О. Бодунрин, Одера Орука), неоэтнофилософов и герменевтов (М. Тоува, О. Около, Т. Серакеберхан)?

Метафорическая проекция будущего Африки — «Африканский Ренессанс» — все больше убеждает в положительном ответе на эти вопросы. Новое партнерство для развития Африки (NEPAD), а теперь Программа Африканского союза стремятся выполнять свои задачи совместно со своими партнерами.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Назовите особенности франкофонной и англофонной философии в Африке.
2. В чем суть этнофилософии?
3. Каковы тенденции в философии Африки в постколониальную эпоху?
4. Раскройте особенности интеллектуального сопротивления колониальному дискурсу.
5. Рассмотрите этапы развития философии негритюда.

Аналитические вопросы и задания

1. Каковы основные философские направления по Одере Оруки?
2. Каковы особенности критики негритюда и африканского дискурса?
3. Проанализируйте возможности философии Л. С. Сенгора.
4. Определите истоки поиска идентичности в африканской философии.

Творческие вопросы и задания

1. Как вы считаете, можно ли этнофилософию приравнивать к философии?
2. Можно ли применить знание об африканской философии в навыках культурного диалога?
3. Раскройте отличия негритюд от негризма.

Литература

- Африка: поиск идентичности. — М., 2001.
- Африка: взаимодействие культур. Наука. — М., 1989
- Африканская цивилизация в глобальном мире. — М., 2006.
- Корнеев, М. Я. Африканские мыслители XX века / М. Я. Корнеев. — СПб., 1996.
- Куда идешь, Африка? Африка в контексте отношений Севера — Юга. — М., 2004.
- Оканза, Ж. Африканская действительность в африканской литературе / Ж. Оканза. — М., 1983.
- Сенгор, Л. Песнь ночи и солнца / Л. Сенгор. — М., 1965.
- Уоддис, Дж. «Новые» теории революции. Критический анализ взглядов Ф. Фанона, Р. Дебре, Г. Маркузе / Дж. Уоддис. — М.: Прогресс, 1975.
- Философская и общественная мысль стран Азии и Африки. — М., 1981.

Глава 18

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- тенденции в современной арабо-мусульманской философии;
- понятийный и категориальный аппарат арабо-мусульманской философии;
- особенности иллюминационистской и мистической мысли;

уметь

- интерпретировать мусульманскую культурную традицию, включая философию;
- давать самостоятельную оценку модернизации и поиску культурной идентичности арабов;

владеть

- методами анализа социально-философских, общекультурных и историко-философских проблем в современной арабо-мусульманской мысли;
 - давать самостоятельную оценку структурным элементам наследия арабо-мусульманской мысли.
-

18.1. Природа арабо-мусульманской философии

Природу арабо-мусульманской философии определяет традиция мысли, проистекающая из мусульманской культуры, понятой в самом широком смысле. Арабский мир состоит из 22 стран, простирающихся по Северной Африке и юго-западу континента. Эти страны объединены в Лигу арабских государств. Они разные по размерам территорий, типам правления и наличию естественных ресурсов, но схожи по многим признакам, которые объединяют их: язык, религия, история, культура и общие стремления.

Духовные ориентиры и культура человека мусульманского мира фиксируются в историко-философском рассмотрении культурных феноменов и идеологических образов. Ценностно-идеологические направления обуславливают характер познания, интерпретации и сферу потенциального осмысления гносеологической картины мира. В проблемном поле идеала знания в исламе средневековые мусульманские мыслители решали проблемы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права. Идеал знания в исламе определялся шариатом¹ тезисом о правотворчестве исклю-

¹ Шариат — начертанный Аллахом прямой путь, следуя которому мусульманин достигает нравственного совершенства, мирского благополучия и может попасть в рай. Данное понятие неоднократно встречается в Коране в значении «узаконивать», «предписывать» что-либо как обязательное и определяется как совокупность обязательных к соблюдению установленных Аллахом норм и предписаний. Источниками шариата являются Коран и Сунна пророка.

чительно Бога и пророка Мухаммада во всех сферах жизни и означал отсутствие посредников между Богом и людьми. Согласно этому идеалу вера и разум дополняют друг друга в вопросах единого и целостного знания. Так, работу **Абу Хамида аль-Газали** (1058—1111) «Возрождение религиозных наук» можно считать междисциплинарной в современном понимании. Она рассматривает религию и философию, право и культуру. Многие выразители ислама занимались не только религиозными, но и философскими, и естественнонаучными проблемами. Это была особая духовная установка мусульманской культуры.

Мусульманская культура базируется на принципах шариата и истории Арабского халифата, включает мирское и сакральное, эзотерическое и экзотерическое. В этом была причина признания «чужеземной науки» — античной философии как органической части собственной культуры, а в наши дни — мировой науки и культуры. При решении проблем соотношения разума и установлений веры эзотерическая традиция мыслителей исходит из приоритета разума. Так, суфийское течение разум и веру включало в общую систему соотношения установлений веры, пути и истины (шариат-тарикат-хакикат). А в политической мысли утверждалось, что государство есть лишь проводник принципов шариата. Это положение вело к ложным стереотипам толкования исламского фундаментализма.

Стереотипы Запада показывают ислам и мусульманскую культуру через понятия и категории христианства, поэтому в исламе ищут догму, теологию, церковную идеологию и т.п., которых в нем нет. Каждый мусульманин имеет право формально и реально интерпретировать священные тексты, опираясь на определенные социально-мировоззренческие установки. Спорные вопросы решались не институтами, а через *иджтихад* — деятельность богословов в изучении и решении проблем богословско-правового комплекса при толковании Корана и Сунны. Хотя были и течения в исламе, претендовавшие на исключительное право их толкования. Это способствовало религиозному (суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями) и правовому плюрализму. Например, в суннитском правоведении существуют четыре школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм.

Исламская культура имеет гуманистический характер. Еще в средневековье были выявлены три аспекта гуманизма: религиозный, адабный (адаб соответствует идеалу *humanitas*), утверждавший развитие способностей человека во имя всеобщего блага, и философский гуманизм. Повлияли на гуманизм эллинские гностики, герметизм и неоплатонизм. Адабная литература, занимавшаяся просвещением и наставлениями, вместе с афоризмами и рассказами философов включала поэтические выписки, хадисы и стихи Корана. В эпоху Аббасидов адаб выполнял интеллектуальную миссию, как и латинская *humanitas*, что привело к включению в адаб греческие и иранские источники. Арабо-мусульманская культура взаимодействовала с другими культурами и религиями — христианством и иудаизмом. Современные философы стараются найти ту устойчивую традицию, сохраненную в исламе как цивилизационном феномене, и сопоставить ее с культурными измерениями в эпоху перехода к постиндустриальному движению обществ мусульманского Востока.

Исламская философия возникает вместе с юридическими и теологическими проблемами, для разрешения которых были использованы философские концепции. Мусульманская культура и философия в IX—XII вв. стала важной для мировой культуры. Практическое знание в этот период было основано на медицине, астрологии, астрономии, математике и инженерии. Халиф аль-Мамун основал в Багдаде (832) Дом мудрости, который служил и обсерваторией, и библиотекой, и центром перевода греческих текстов на арабский язык. Многие из переводчиков были христиане, они перевели тексты сначала с греческого на сирийский, а затем на арабский язык. Арабы получили возможность приобщиться к достижениям философии, науки и культуры Греции, Рима, Ирана, Средней Азии и Индии. Переводы с арабского на латынь осуществлялись с помощью христиан, арабов и евреев. Переводились только научные и философские работы.

Мусульмане в своей практической жизни и разрешении теоретических проблем опирались на Коран, хадис, традиционные высказывания пророка и справедливых халифов, Сунну и систему исламского законодательства — фикх. Калам (араб. — речь, беседа) толковал менее очевидные суры Корана и искал концептуальное единство в различных канонических текстах. Со Средних веков калам — это слово божье (как «логос» неоплатоников), манера размышления, основанная на логике или диалектике, и «спекулятивная теология». Эта умозрительная теология использовала силлогизмы, аналогии, философские заключения, а не доктрины религиозных авторитетов (таклид). Традиционалисты (салафиты) критиковали представителей калама — мутакаллимов: ханбалиты не желали обсуждать антропоморфистские стихи Корана; хашвиты не обсуждали стихи, возбранявшие человекоподобное представление о Боге. Калам в этом плане выглядит как попытка (вслед за Филоном Александрийским и патристикой) философии «священного писания».

Мутакаллимы трактовали Коран в философских понятиях и анализировали качества Аллаха, извечность и сотворенность Корана, проблемы сотворения мира и его атомарной структуры, причинности, свободной воли и предопределения. Калам прошел этапы мутазилизма (IX в.), ашаризма (X—XII вв.) и стадию конвергенции калама с философией восточных перипатетиков (XIII—XV вв.). Мутазилизм был ответом на диспуты мусульман с представителями христианства и с различными религиозно-политическими направлениями ислама. Мутазилиты были пионерами борьбы с мусульманскими догматиками, исходящими из слепой веры в букву Писания. Теперь религиозные авторитеты уже не могли игнорировать проблемы истины догматов ислама.

Античная мысль помогла мутазилитам и философам-фалясифа усвоить диалектику Платона и логику Аристотеля, хотя ранее философская античность пришла в ислам через фикх, ибо правоведение нуждалось в доказательствах. Не используя греческие термины, Абу Наср аль-Фараби создает их аналогии на арабском и разрабатывает философскую, логическую и социально-этическую терминологию. Даже сочинения Платона структурируются в связи с его задачами. Влияние аристотелизма на арабо-

мусульманских фалсафа привело к становлению восточных перипатетиков в IX—XII вв. Отчетливость этой формы рассуждения из традиционных исламских методологий была подчеркнута при помощи термина «фальсафа». Фальсафа никогда не стремилась стать служанкой богословия и развивала светскую культуру. Часто, однако, использовался знакомый арабский термин «хикма». Хикма можно перевести как мудрость, знание, прозрение. Философия и имеет намного более емкое, многогранное значение, чем фальсафа, и наполнена более глубокими светскими и религиозными смыслами, чем просто слово «мудрость». Правильная часть калам (богословия) классифицировались бы как хикма, как будет классифицироваться мистицизм или суфизм.

Философия как хикма касается обширного диапазона концептуальных проблем в пределах ислама. Философия может тогда иметь дело и с экзотерическими аспектами Коранического Откровения и тайных измерений, которые находятся в сердце религии. И Коран, и вселенная часто рассматриваются как аспекты Божественного Откровения, требующие интерпретации, и философия в самом широком смысле имеет здесь жизненную роль. Часто это была *форма интерпретации*, лучшей одобрение западных комментаторов, заинтересованных в процессе усвоения греческих (а иногда индийских и персидских) идей исламским миром и формировании альтернативных систем философии. Мусульманская философия тогда по существу «пророческая философия», так как она основана на интерпретации священного текста, который является результатом Откровения.

История философов-арабов знаменательна. Первым здесь стоит «Философ арабов» **Абу Юсуф Аль-Кинди** (конец VIII в. — между 860—879) — ученый-энциклопедист, родоначальник восточного перипатетизма, фальсафы. Его учение связано с поиском духовного смысла Корана на основе аллегорической интерпретации и стремлением легализации философии в мусульманском обществе. Само философское учение аль-Кинди базируется на идеях Аристотеля, Прокла и христианствующего неоплатоника Иоанна Филопона. Наука, изучающая причины бытия мира, и есть, по аль-Кинди, «первая философия». Это высшая ступень философского знания как «наука истинности первого» (Бог), являющегося причиной всех истин.

Один из самых ранних философов в Багдаде, Яхья Ибн-Ади, был фактически христианин. Он и его ученик Абу Наср аль-Фараби создали многое, что обсуждалось в течение следующих четырех столетий. **Аль-Фараби** (870—950) — крупнейший представитель восточного перипатетизма, обширная образованность и ученость которого даровала ему славу «Второго Учителя» (после Аристотеля). В круг его интересов входили философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия, математика и естествознание. **Абу Али Ибн-Сина** (Авиценна) (980—1037) известен как создатель перипатетической философской системы, той, которая имела важное значение в пределах и мусульманской, и западной философии.

Особенно богатая смешанная философия процветала в мусульманской части Пиренейского полуострова (ал-Андалус) и на Севере Африки. Ибн-Масарра защищал форму мистицизма, и этот тип размышления был важен и для **Ибн-Баджжа** (ок. 1082—1139), и для **Ибн-Туфейля** (1110—1185),

и для **Ибн-Рушда** (1126—1198), т.е. тех, кто осмелился развивать свое религиозное сознание вне структуры традиционной религии. Такое представление получило поддержку и стало частью мудрого подхода к связям религии и разума. Ибн-Рушд (Аверроэс) — вершина средневекового восточного перипатетизма. Фальсафа раскрывала общемировоззренческие вопросы в соответствии с научными интересами мыслителей. Концепции бытия, знания, проблема «я» были связующими звеньями фальсафы и религии. Мыслитель, более известный, возможно, по его работе по истории и социологии, чем в философии, — **Ибн-Хальдун** (1332—1406) в сочинении «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им народов» дал обширное введение «Мукаддима» («Пролегомены»), представившее энциклопедическое произведение того времени.

В шиитском мире философия сохранялась гораздо легче, и традиция уважения философии в Персии и других шиитских общинах продолжается до сего дня. Сунниты склонны считать, что дверь в иджитхад (самостоятельное решение на основе свободного толкования Корана и Сунны) теперь закрыта и стоит искать решение теоретических и практических трудностей, как и толкования канонических текстов и согласия сообщества, в следовании примеру Мухаммада. Когда перипатетическая мысль пришла в упадок, философия продолжала процветать в суннитском и шиитском мирах в виде мистической философии, или суфизма.

Суфизму как мистико-аскетическому течению в исламе присущи аскеза и жертвенность. Как обширное течение он охватывал поэзию, музыку, философию, историю и народную культуру. Следуя принципу «универсальности», суфием мог стать последователь любого направления в исламе, любой юридической школы независимо от социального положения. Суфиями были именитые писатели и поэты: Абдаллах Ансари (ум. 1089), Санаи (ум. ок. 1190), Фарид ад-дин Аттар (ум. ок. 1220), Джелал ад-дин Руми (ум. ок. 1273); авторитеты суннитского ислама: аль-Газали (1058—1111), Ибн-Таймии (ум. 1328); философы: ас-Сухраварди (1155—1191) и Ибн-Араби (1165—1240). Ибн-Араби создал учение о «единстве бытия». Последователи звали его «Величайшим учителем» (аш-шейх ал-акбар) и «Сыном Платона».

Суфизм, распространившийся от Гибралтара до Инда, — это эпоха в формировании литературы и философии мусульман. Суфийская теория и практика предполагали разрыв с реальной жизнью, пассивность, поскольку обыденная жизнь утратила красоту и радость бытия, справедливость и свободу, и только отказавшись от мирской суеты можно достичь «праведного мира». Философствование связано с символикой, аллегорией, «тайным знанием». Причины перехода кроются в желании прямого общения с Богом, постижение действительности через озарение, недовольство социальными порядками, коррупцией, всевластием правителей.

Только с 1125 г. Европа стала знакомиться с сочинениями Аристотеля, которого воспринимали преимущественно как ученого и философа. Параллельно шел процесс ознакомления с философским наследием Авиценны и Аверроэса. Арабо-мусульманская философия проникает в средневеко-

вую Европу. Близость мира мусульман христианской Европе объясняется генетическим родством ислама и христианства, общностью философского наследия античности, расцветом городов, ремесел и торговли. Знания сблизили арабо-мусульманскую и западноевропейскую культуру: это были ветви цивилизации Средиземноморья. В эпоху Возрождения освоение Европой культуры мусульман и сближение двух культур продолжалось повсеместно. Только религиозная жизнь стала препятствием дальнейшей интеграции этих культур.

18.2. Современная арабо-мусульманская философия

Имеется несколько тенденций в современной арабо-мусульманской философии. Первая была отмечена вызовом Запада традиционным мусульманским философским и культурным традициям и желанием установить иную форму культуры и мысли. С середины XIX в. исламские мыслители попытались заново определить исламскую философию; отдельные мыслители, такие как Хасан Ханафи и Али Мазруи, пытались придать современной мусульманской философии глобальное значение и аргументировать ее как базу для мирового единства. Продолжает существовать интерес к иллюминационистской и мистической мысли, особенно в Иране, где сохраняется влияние **Муллы Садр** (1571–1640) и ал-Сухраварди. Влияние последнего отмечено в работах Генри Корбена и Сейида Хосейна Насра. Мулла Садра воздействовал на концепции Махди Хаири Язди и членов Школы Кум, особенно аятоллу Хомейни. При этом философ Абдулкерим Соруш ввел целый ряд концепций западноевропейской мысли в иранскую философию.

Наконец, имелось много мыслителей, которые приспособили и использовали философские идеи, являвшиеся первоначально неисламскими, как часть нормального философского стремления понять концептуальные проблемы. Это — множество философов из разных регионов мусульманского мира, исследовавших уместность для ислама концепций типа гегельянства, позитивизма и экзистенциализма. Современная арабо-мусульманская философия, таким образом, использует широкое разнообразие методов и подходов к предмету.

Однако к XX в. образовался огромный разрыв между мусульманским миром и Западом. Своеобразной реакцией на это стала нахда (возрождение арабской культуры, некий «аналог» эпохи Ренессанса в Европе) — движение между 1850 и 1914 гг. Началось оно в Сирии и развивалось в Египте. Движение стремилось включить в культуру главные достижения современной европейской цивилизации и одновременно восстановить классическую мусульманскую культуру, которая предшествовала империализму и столетиям упадка.

Мыслителям нахда необходимо было интерпретировать мусульманскую культурную традицию, включая философию, находящуюся в окружении Запада, как Возрождение, основанное на исламе, предназначенное и для светских режимов мусульманского мира, и для введомых США

западных государств. Произошла эрозия исламского мира. Если базовые положения ислама объединяют всех adeptов этой религии, то в реальности действуют политико-экономические, культурно-этнические факторы. Панисламизму и теории коллективной персональности мусульман (Абдалла Ларуа и др.) противодействуют различные теории национализма. Каждое национальное государство решает свои проблемы. Наблюдаются попытки противопоставить западным идеологиям исламскую доктрину, требуя неукоснительного следования как традициям религии, так и принципам единства религии и политики. Но страны ислама, перенимая технологию, принимают и инородную культуру. Есть исламские страны, пытающиеся преобразовать политические институты и отстаивающие открытость в отношении мировой культуры. Происходит понимание того, что усвоение современных технологий и культуры без формирования базы для собственного динамичного развития не может привести к прогрессу. Такой фундамент формируется на базе собственной культурной традиции в поиске новых форм и диалоге культур. Так происходит знакомство арабской культуры с неведомыми ей теориями Р. Декарта, Г. Спенсера, Дж. Беркли, Ф. Ницше, а несколько позже — А. Бергсона, Э. Мунье, О. Конта, Р. Рильке, Б. Рассела, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера и др.

Противореча фундаментализму, скептически относился к религии **Таха Хусейн** (1889—1973), который, тем не менее, считал необходимым ее сохранение как сферы «духовного». Испытывая влияние трех стадий Огюста Конта, он надеялся, что после метафизической стадии наступит стадия научной достоверности. Он был убежден, что на таком пути развития Египет станет частью Европы. Это потребует и нового образования, что было воплощено им в основании Александрийского (1943) и Айн-Шамс университетов. Выступая против религии, но уже под влиянием философии Ф. Ницше, **Джебран Халил Джебран** (ум. 1931) считал человека, как и Христа, господином самому себе, не подчиняющимся никаким законам.

Интеграция традиционной культуры с иностранными культурами имеет ключевое значение в арабской модернизации. Исламское возрождение в конце 1970-х гг. стремилось возродить этническое, национальное и культурное сознание среди арабов. Возвысился арабский голос, требовавший восстановления мусульманской культурной идентичности и норм ценности. Дело в том, что ислам не только религия, но целый набор социальных, экономических и культурных систем. Современная модернизация уже интерпретируется как революция в арабской истории и призывает к историческому переходу от традиционного сельскохозяйственного к индустриальному обществу. Национально-освободительное движение арабских стран избавило их от колониальной зависимости, но оно не в состоянии было препятствовать распространению западной цивилизации и стремлению к культурной гегемонии в мире. Ряд мыслителей выступили на защиту культурной идентичности против «универсальных» ценностей Запада. Лишь наука и техника признавались необходимыми для ассимиляции при модернизации. Так, Япония усвоила важные достижения современной цивилизации, но сохранила традиционные культурные особенности. Иранский религиозный лидер Хомейни решил, что исламские

страны должны следовать директиве: «никакого Запада, никакого Востока, но только Ислам» в политической, экономической, культурной, идеологической сферах, образе жизни, духовных верованиях и этических ценностях. Радикальные исламисты бросили вызов западной (особенно США) гегемонии на Ближнем Востоке. Но терроризм и экстремизм ни в коем случае не может быть идентифицирован с мусульманской цивилизацией. И сегодня мусульманское общество находится в процессе трансформации и поиска самоидентификации. Большинство понимает, что это долгий процесс, в котором арабо-мусульманская культура неизбежно будет сталкиваться с западной культурой. Конечно, жизнь вносит коррективы в заданную Кораном конструкцию, но прямое насилие в исламе допустимо лишь как ответ на насилие или при защите жизненных интересов. Тогда как «великий джихад» выражает нравственное требование к верующему бороться со своим невежеством и пороками на пути к Богу.

Сходные процессы вершатся и в философии, которая многопланова и противоречива. С одной стороны, преуспевает мистическая философия, хотя нет мыслителей, близких творческому потенциалу Ибн аль-Араби. Аль-Афгани призывал к согласованию откровения с разумом, а его ученик **Мухаммад Абдо** (1849—1905) стремился находить рациональные принципы при выяснении вопросов шариата и установлении формы мысли, отчетливо являющейся и исламской, и годной для жизни в нынешних научных обществах. **Мухаммад Икбал** (1877—1938) своим творчеством обеспечил трансляцию разностилевой смеси исламской и европейской философии.

Так или иначе, в конце XIX в. были намечены базовые тенденции в философской мысли, которые закрепились в XX в. Но и старые, и новые идейные течения и философские теории так или иначе были связаны с отношением к господствовавшим религиям — исламу и христианству (Ливан, Сирия, Египет). Разнообразие учений впечатляет. Среди них «фундаментализм», выражающий отдельные позиции реформаторства и возвращения к истинному тексту Писания, без неадекватных его толкований, и исправление современного, «испорченного» ислама, как и отклонение экспансии западной культуры. Существенное место в идейных и философских спорах занимают светские концепции, как антирелигиозные, так и признающие общественную роль религии, ислама, но настаивающие на его преобразованиях в соответствии с духом современности. Юсуф Керам требовал реформирования философии путем возврата к ее истокам.

Воздействие западной учености на исламскую философию не всегда было полезно. Ориентализм часто интерпретировал зависимость арабо-мусульманской философии от греческой мысли и отказывался расценивать мусульманскую философию как реальную философию. И в наше время все еще много дискуссий относительно путей развития арабо-исламской философии, ее достижений, значения в обществе и науке.

Джамал ал-Дин аль-Афгани (1838—1879) и **Мухаммад Абдо** (1849—1905) аргументировали, что ислам является неотъемлемо рациональным, и эта потребность в рациональности не была оставлена перед лицом вторжения западных форм научной и культурной мысли. Абдо сомневался

в ценности некоторых исламских школ мысли, в частности суфизма, хотя отдавал должное нравственному самосовершенствованию суфиев, обретению крепкой веры. Освободившись от мистицизма под влиянием аль-Афгани, Абдо отринул культ святых суфизма, уподобляемых иногда Богу, противоречащий учению ислама о единобожии. Мошеничеством считал Абдо и веру в чудотворство. По его мнению, осовременивание ислама возможно только при осознании несокрушимости Корана в качестве фундамента мусульманского общества. Одновременно Абдо критиковал приверженцев «таклида», традиционалистов, отвергавших право рациональной интерпретации догм, не принимал слепую веру в учение поздних теологов.

Египетский философ **Мустафа Абд-ар-Рази́к** (ум. 1947) доказывал необходимость показа подлинности традиционной мусульманской философской мысли и ее уместности в современном мусульманском обществе. Он считал неотделимой связь рационализма и откровения в исламе и защищал традиционные исламские науки как совместимые с наукой и рациональностью. Философия тесно связана с каламом, фикхом и суфизмом и их свободной дискуссией. Коран способствует рациональному рассуждению и помогает уравновесить разум и откровение. Из школы Абд ар-Рази́ка вышли создатель «джуванийи» Осман Амин, Абд ар-Рахман Бадави, Заки Наджиб Махмуд и др.

В 1920—1930-е гг. с распространением идей экзистенциализма, картезианства, неопозитивизма и марксизма формируются новые философские течения. Возрождение арабской культуры и интеллектуальной жизни на рубеже XIX—XX вв. включало в себя и обращение к революционной идеологии, к идеям социализма. Первым заговорил о социализме **Фарах Антун** (1874—1922), представивший смесь идей Ф. Ницше, Л. Н. Толстого, Ж. Сименона, Дж. Раскина, Ж. Э. Ренана и Б. де Сен-Пьера. Среди первых социалистов в Египте был **Саляме Муса** (1887—1958), который учился в Англии и, будучи сторонником К. Маркса, не признавал его теории революции. Это характерно для многих арабских интеллектуалов, у которых марксизм сведен к традиционному для ислама гуманизму, раскрывающемуся через теории справедливости, религиозные этические нормы и допущение ислама в качестве части культуры. Муса испытал влияние фабианских идей, утопического социализма, ратовал за актуализацию светского материалистического наследия, характеризуемого сомнением, рационализмом и разделением областей религии и науки. На формирование «арабского социализма», особенно во времена Гамаль Абдель Насера, оказали влияние работы Р. Арона «Мнимый марксизм», Л. Альтюссера «Ленин и философия» и др.

Марксистскую мысль представляли ливанец **Жорж Ханна** (1891—1969)¹, египтянин **Махмуд Амин аль-Алим** (род. 1922). Ж. Ханна изучал К. Сен-Симона, Ф. Фурье, Р. Оуэна, П. Прудона, практику социализма в стране В. И. Ленина. Он отстаивал коренные социальные преобразования в Ливане, делал упор на социальности человека. Человек, по его мнению, сам создает «божественность», он возражал Шарлю Малику (1906—1967),

¹ См.: Ханна Жорж. Шумиха в философии. М., 1965.

что ценность человека определяется его возможностью соединения с абсолютным божеством. Настаивая на социальных преобразованиях, он не приемлет абстрактную свободу, связывая ее с социально-экономическим преобразованием общества. Поскольку капиталистическая система изжила себя, то прогресс человечества связан с социализмом, а марксистская философия будет служить идейным основанием преобразования общества. Махмуд Амин аль-Алим¹, отвергая возможность «третьего пути», критиковал неокOLONиализм, неопозитивизм, маркузианство, утверждая, что марксизм — это не догма, а творческий, диалектический метод. Ш. Малик учился у М. Хайдеггера во Фрейбурге и у А. Уайтхеда в Гарварде, владел основными европейскими языками, был послом Ливана в ООН. Его мировоззрение соединяет рационализм и религиозность, философию Эллады и Фому Аквинского, влияние Хайдеггера и Уайтхеда, что дает рационалистический фидеизм, сочетавший устремления сердца и разума. Он не признает способность человека познать Бога при опоре на естественнонаучные теории и саму науку, он объясняет это тем, что человек познает Бога сердцем, уповая на веру, любовь, понимание и очищение.

Марксистский взгляд на религию представлен ливанцем **Сухейлем Фарахом**². Он считает, что история исламской цивилизации представляет развитие мысли как в религиозно-духовном, так и мирском направлениях. Реформаторское движение в исламе в определенной степени находит содействие в повседневной жизни и мышлении людей. Эти идеи он развивает в своих работах³. Арабы — философы наших дней учились в СССР, защищали диссертации и внесли вклад в арабистику нашей страны. Среди них А. Муслим (1965), А. Мади (1970), Т. К. Ибрагим (Т. Саллюм) (1978), А. З. Хамади (1985), которые продолжили линию марксистской интерпретации арабской мысли. Особенно широкое по тематике философское творчество (Ибрагима) Т. Саллюма, что видно по книгам на арабском, английском и русском языках. По мнению Е. А. Фроловой, большинство исследований Т. Ибрагима обращены на осмысление роли ислама в арабском мире. Он стремится показать, что ислам не должен представляться как абсолютно цельный, ибо он изначально содержал в себе потенциал различной интерпретации, что и проявилось в идеологии различных школ, учений, течений. Особенно его интересует религиозно-реформаторское направление. Ибрагима притягивает имеющаяся в Коране и отчасти исследованная мутазилитами и фалясифа идея о двух видах божественного откровения: общем (в котором творения выступают как знамения) и частном (представленном Кораном). По его мнению, мутазилиты в концепции разума как разновидности откровения снимают дихотомию рационально-философского и ревелативно-религиозного. Кораническую тему он представляет в работе «На пути к коранической толерантности», раскрывая оценки мусульманства в нынешней идейной полемике, что актуально как

¹ См.: аль-Алим М. А. Идейные бои. М., 1974.

² См.: Фарах Сухейль. Современная секуляризация. 1997.

³ См.: Фарах Сухейль. Христианство и ислам. Опыт секуляризации. Н. Новгород, 1999; *Его же*. Русское и арабское православие. Н. Новгород, 1999.

для арабского мира, так и для мусульман России и интеллектуалов, стремящихся понять процессы в арабской мысли.

Стоит особо отметить и творчество уроженца Ирака **Мейсама аль-Джанаби**, профессора Российского университета дружбы народов (РУДН), доктора философских наук (1991), пишущего на русском, арабском и английском о политике, культуре, философии, имеющего более чем 20 монографий¹. Одной из важных тем его исследований является исследование философии Абу Хамида аль-Газали. Оно было начато в 1998 г., выполнено в четырех томах и рассчитано на семь томов: «Аль-Газали — суфийский теолого-философский синтез» (140 печ. л.). Цель этого фундаментального исследования — раскрыть формирование Абу Хамидом аль-Газали «нового интеллектуального синтеза», позволяющего включить суфизм в суннитскую теологию. Аль-Джанаби старается вскрыть позитивную роль суфизма в культуре ислама: значение олицетворенного в суфизме творческого духа, осознание существа идей о поиске Абсолюта.

Аль-Джанаби представляет логику исламской культуры, специфику ментальности мусульман как постоянный метаморфоз от одной оппозиции (вечность, жизнь, знание, свет) к другой (конечность, смерть, невежество, тьма), в страсти одолеть крайности и найти «золотую середину». Однако, по Мейсаму Аль-Джанаби, это перманентное движение, «изменение смыслов», означает соединение начала и конца этого процесса в цельности Бытия. Движение вперед — это возвращение к первоисточкам, что в философской мысли означает возвращение к отправным принципам, первоосновам учения. В своей трехтомной работе, первый том которой — «Мусульманская цивилизация: дух умеренности и достоверности» (Дамаск, 2006), он стремится объяснить культуру из самой культуры через поиск умеренности и достоверности. Исламскую цивилизацию Аль-Джанаби характеризует как культуру самоограничения и мудрости. Культура по своей сути не аналогична логике, не аксиоматична, что дает право ему говорить о существовании национальных культур и невозможности универсальной культуры. Национальные культуры решают приходящие проблемы, непрерывно модифицируют себя, создавая при этом свою устойчивую сущность. И развитие культуры совершается через постижение своих основ и заложенных в ней возможностей. Мусульманская культура для своего сохранения и развития в истории нуждается в глубоком видоизменении.

В середине XX в. арабский Восток испытывал столкновение идеологий «Братьев-мусульман», научно-технических, марксистских теорий и концепций «арабского социализма». Расчет на содействие западной культуры не оправдался, ибо требовалась перестройка общества, не ведущая к конфликтам в национальном и индивидуальном сознании. Экзистенциализм привлек молодежь настроенностью на выражение тревоги, заброшенности в ситуацию, когда человек должен проявить себя. В 1940—1960-х гг. самым

¹ Историко-философская и культурологическая проблематика отражена в таких работах Мейсама аль-Джанаби, как: «Мудрость суфийского духа» (Бейрут; Дамаск, 2002), «Философия альтернативной культуры» (Багдад, 2007), «Рыцарство покаяния и возмездия» (Багдад, 2007), «Мусульманская доксография. Традиция философского анализа и классификация школ» (Дамаск, 1994).

влиятельным течением был экзистенциализм во главе с **Абд ар-Рахманом Бадави** (1917—2004). В своих работах Бадави¹, анализируя С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Х. Ортегу-и-Гассета, Н. А. Бердяева, Г. Марселя, следуя Ж.-П. Сартру, с некоторым влиянием Хайдеггера, провозглашает идеи гуманизма и свободомыслия, свободы воли, выбора. Важна работа Бадави «Роль арабов в формировании европейской мысли» (1979), раскрывающая влияние арабов на развитие научной мысли, философии и литературы в Европе, как и «Греческое наследие в исламской культуре» (1980), и «История исламского суфизма» (1994). Проявлял интерес к «чувству абсурда» в экзистенциализме ливанский философ Рене Хабаши.

Национально-освободительные движения 1950—1960-х гг. породили надежды на «светлое будущее», которое возлагалось на успехи научно-технической революции. Появляются работы, призывающие не искать в техническом прогрессе преступления против «восточной души», к критике «вербального» характера исламской культуры. Культурная революция должна стать осознанием необходимости радикальных преобразований, в том числе и в философии, перед которой встали новые задачи. Западные концепции — прагматизм, логический позитивизм, экзистенциализм, персонализм, феноменология и др. — отражают изменения, произошедшие в обществе.

Марокканский философ **Мухаммад Азиз аль-Хабаби** (фр. Лахбаби) (1922—1993) свое творчество направил на защиту личности. Эти идеи он усвоил через Э. Мунье, что отразилось в его диссертации по реалистическому персонализму (Сорбонна, 1954). В ней на место Бога французского персоналиста он ставит человека, стремящегося подняться над мирским. Вместо традиционных религий он предлагает свою «религию союза личностей», личностей, свободно коммуницирующих с другими и реализующих свободу в согласии с реальностью, моральные принципы братства, на которые и должна опираться цивилизация. В 1980-е гг. он создает философию грядущего мира, соединяющего его персонализм с добавлением исламского персонализма, включающего «становление личности» и освобождение в стремлении к «завтра». Он не приемлет ни марксизм, ни экзистенциализм и либерализм, пытаясь при этом найти середину между ними в своей концепции «великого джихада» — усилия, направленного на самосовершенствование человека в диалоге Востока и Запада.

В 1960-х гг. в Египте распространяется философия «джуванийи» (джуванийи) **Османа Амина**, в которой основа веры связана с революцией перемен, соединившей идеи французского Просвещения и Ф. Ницше, ориентированной на изменение в сознании людей, силу духа. Вера при этом должна выражать душевную искренность в отношениях к Аллаху. «Религия есть религия сердец» — в этом суть джуванийи. В работах европейских философов и французских просветителей он пытается найти идеи, способ-

¹ См.: Бадави Абд ар-Рахман. Экзистенциальное время. 1945; *Его же*. Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли. 1947; *Его же*. Очерки по философии экзистенциализма. 1961; *Его же*. Экзистенциалистские исследования. 1980.

ные пробудить арабскую нацию ото сна, соединив достижения как мировой, так и собственной культуры и философии. Он надеется на исчезновение пропасти между наукой и религией. Джуванийя как род метафизики интеллектуального видения помогала Амину обратить внимание на проблемы сознания, рационализма, исламской истории философии, наследия. Суфизм Амин считал обладающей наибольшей ценностью в своей культуре. И через него он выражает свое кредо — не стоит принимать веру внешней покорности, а ценить преданность вере внутренней.

Концепция познания покоится на различии внутреннего и внешнего в джуванийе. Познание, как внутренняя работа, основано на переживаниях человека. Мысль устремляется на знание индивида, облеченное в личные переживания. Амин рассматривает личности и вещи духовным взором (сравните: Платон — видение «очами духа», Декарт — «интеллектуальное усмотрение», И. Кант — «трансцендентальное сознание»), т.е. знание — «внутреннее», интуитивное и индивидуальное. Цель науки в этом случае видится в толковании, в разыскании высшего смысла. Кредо его философии — способ философствования через открытость миру в каждое мгновение, которое он подает через дневниковые записи его становления как мыслителя. Привлекательность его концепции выражается в общественной позиции, направленной на объединение арабской нации и возрождение «национального духа», сохранение ее как нации верующей, имеющей свою собственную историю и внутренние потенции на продолжение этой великой истории.

Жизнеспособность нации консервативные идеологи видели в сопротивлении модернизации исламского миропорядка. В работе «Исследования науки калама и исламская философия» (1960) **Яхйя Хувейди** формирует концепцию «коранической философии», в которой показывает возникновение философии во взаимодействии с мыслью сабиев, персов, иудеев, христиан и других иноверцев. Стержневой проблемой исламской философии Хувейди признает вопрос сотворения мира, рассматривая его в Коране, у мутазилитов, его элементы в учениях Абу Мухаммада ибн Хазма, Абу Насра аль-Фараби, Абу Али ибн Сины. Вначале любая религиозная система, будучи мировоззренческой системой, выполняет консолидирующую роль, включая фундаментальные не религиозные знания, которые выводят человека в область культуры. Историко-философское основание коранической философии он усматривает в учении о душе Абу Бакр Ахмад ибн Али аль-Багдади, Абу Хамида аль-Газали, Абу Али ибн Сины. При отказе от учений перипатетиков появляются тенденции коранической философии, ведущей к единству целей веры и философии и углублению онтологического представления о Боге в исламе, делая его главным стержнем философии. Эти взгляды некоторыми исследователями оценивались как позитивный нейтралитет между идеализмом и материализмом.

Умеренное крыло реформирования ислама было представлено и теорией «равновесия» Малека Беннаби из Алжира. Он видел в объединении усилий афро-азиатских народов возможность отстаивания независимости на пороге экономического и культурного неокOLONIALИЗМА со стороны Запада. Для этого необходимо преодолеть кризис власти, создать свою

социальную базу на основе гуманизма, перевода духовных ценностей ислама в социальные.

К проблеме научного просвещения и образования, вопросам истории и культурным традициям обращаются мыслители в 1960—1970-е гг. (М. Салим и С. Надир, К. Ю. аль-Хадж, М. Хури, Я. Халиль). Если Халиль был противником, то Заки Наджиб Махмуд был приверженцем прагматическо-позитивистской позиции, следовал за Уильямом Джеймсом в представлении прагматического описания философии.

Во второй половине XX в. была актуализирована проблема «нахды», возрождения, но уже на основе «истинного» ислама. Было предложено два подхода к культуре ислама: 1) критическое восприятие мусульманского общества с позиций достижений Запада в экономике и науке и 2) абстрактная реабилитация мусульманской культуры, через которую история передала современности необходимые механизмы для стабилизации человечества. Марроканец **Мухаммад Абид аль-Джабири** считает¹, что жизнеспособное арабское будущее может прийти только через деконструкцию и критический анализ причин упадка арабского мира. Он критикует дихотомию между исламистами, которые призывают вернуться к Золотому веку в прошлом (националистическое направление, усматривающее в глобализации угрозу для культурной идентичности наций), и либеральной вестернизацией, превозносящей принципы европейского Ренессанса, с которого начинается колониализм. Решение, которое он предлагает, — освобождение современного арабского языка, мысли от языка и теологических ограничений прошлого. Иными словами, арабская мысль стала подлинной частью традиционных путей исследования мира, но она будет ограничена в своих возможностях, если остается преданной только мусульманскому наследию. По мнению аль-Джабири, основной трудноразрешимой проблемой исламской философии была идеологическая проблема. Она состояла в идеологии примирения традиции и здравого смысла, религии и философии, земной жизни и жизни загробной.

В своих работах² он утверждает новое сознание, ниспровергающее многих идолов. Близкий к структурализму М. Фуко, он и преобразование общества видит в радикальном преобразовании структуры сознания. Анализируя структуру арабской философии, он находит «эпистемологический разрыв» в средневековой арабо-исламской мысли, который был представлен мыслителями Абуль Валидом ибн Рушдом и Абдурахманом Абу Зейдом ибн Хальдуном, Абу Насром аль-Фараби и Абу Али ибн Синой. «Восточные» философы были во власти теологических проблем, пытались разыскать философский аналог теологии. Противоположность их путей Аль-Джабири видит в разном политическом климате: на Востоке домини-

¹ См.: *Аль-Джабири Мухаммад Абид*. Мы и наследие. 1980; *Его же*. Критика современного арабского дискурса. 1982.

² См.: *Аль-Джабири Мухаммад Абид*. Структура арабского разума : в 3 т. Т. 1: Становление арабского разума. 1982; Т. 2: Структура арабского разума: критико-аналитическое исследование систем познания в арабской культуре. 1986; Т. 3: Критика арабского политического разума. 1990.

рует исламская «ортодоксия», в Магрибе ¹— «либеральная» политика Аль-мохадов². Защита философии в Магрибе велась путем не слияния философии и религии, а придания статуса правомочности каждой. Конечно, европейская мысль впитала и аверроизм, и идеи Ибн Сины, но правомочно ли ставить философскую мысль Магрибы выше мысли Машрика?³ Тем не менее важно то, что была поднята проблема эпистемологии в социально-культурных преобразованиях в арабских странах.

В структуре арабского разума Аль-Джабири находит три исходных элемента: юридическая норма, суфийское откровение и рациональное доказательство, т.е. власть слова, власть происхождения (основы) и власть допущения. Арабский разум чаще оперирует словами, чем понятиями. И в этом деле он исходит из основы или направляется какой-либо традиционной опорой. Именно эти три власти и формируют систему познания в арабской новейшей и современной культуре. Вместе они связаны с языческой культурой и сознанием в век формирования исламской религии. Рассматривая юридическо-богословские, лингвистические и философские аспекты древнеарабского наследия, Аль-Джабири ставит практический вопрос о пути к обновлению и модернизации арабского разума, считая, что оно должно исходить «изнутри самого наследия, посредством его особых средств и его субъективных возможностей». Методологические и гносеологические средства современности — это научные инструменты. Стремления Аль-Джабири отстоять значимость разума важно, но М. А. Аль-Алим считает, что не стоит ограничиваться гносеологическим методом, эпистемологический анализ почти отменяет различия и противоречия в динамике арабского разума на протяжении его истории.

В книге «Проблемы современной арабской мысли» (1994) Аль-Джабири видит их содержание как комплекс теоретических проблем, обсуждаемых арабской интеллигенцией относительно существующего положения арабов в его связи с арабским прошлым и «европейским» настоящим. Возможность их устранения он видит в критическом анализе искаженного интеллектуального образа арабской действительности в арабской мысли. Мыслитель предлагает освободиться от эклектического понимания марксизма в арабской мысли, как и от конsumerистского отношения к западной культуре.

Фуад Закария утверждал, что экзистенциализм учил поискам новых сфер философского исследования, а логический позитивизм — освобождению от многих суеверий, арабский мир страдает из-за неспособности

¹ Магри́б — название, данное средневековыми арабскими географами и историками странам, расположенным к западу от Египта. Название сохранилось в арабском языке и поныне.

² Альмоха́ды — династия и государство в Северной Африке и мусульманской Испании (1121—1269).

³ Ма́шрик — территория, изначально включавшая в себя (согласно арабским географам, прежде всего ибн Хордадбеку) все известные в IX—X вв. восточные земли, включая Индию, Китай, ряд островов Индийского и Тихого океанов вплоть до Японии. В настоящее время определение «ал-Машрик» применяется в арабском языке, как правило, в качестве собирательного обозначения Ирака, Сирии, Иордании, Палестины и Ливана. Иногда в названный ряд включают и Египет.

к историзации прошлого и зависимости от традиции. Заки Наджиб Махмуд видел причины культурной отсталости арабов в желании принять современную науку и технику без обосновывающего их мировоззрения¹. Он считает, что необходимо показать важность философии, ведущей нас от известного к неизвестному, и критически оценивать религиозные предрассудки при опоре на набор строго проверенных знаний. Он даже утверждал, что слово «Бог» лишено смысла и связано с предрассудками. З. Н. Махмуд в позитивизме видел философию, близко стоящую к науке и разуму, и сферой ее считал анализ. Он занимал нейтрально-прагматическую позицию: ученый может заниматься проблемой божественного мироздания, а наука — нет. Эту точку зрения он выражал в книгах о Д. Юме, Б. Расселе, о научной философии и др. Не поддерживая строго детерминизма, он и социалистические реформы в Египте считал комплексом случайных условий. За что был раскритикован философом-марксистом М. А. Аль-Алимом. Религиозный философ Яхйя Хувейди считал логический позитивизм угрожающим самой философии, лишаящим человека цельного взгляда на мир.

Левые настроения в 1960-е гг. выражали интеллектуалы, симпатизировавшие марксизму и ориентировавшиеся на объективный анализ исследуемых объектов. Колоритную фигуру здесь представляет **Хасан Ханафи**, исследовавший наследие арабо-мусульманского мира и его отношение к современной культуре Запада. По его мнению, арабская мысль подражательна. И если философские концепции на Западе отвечают на какие-то проблемы, то не стоит бездумно переводить их идеи на арабо-мусульманскую почву. В работе «Исламские исследования» (1982) он предлагает свое видение религиозного наследия, анализируя основы религии, калам, доктрину тавхида, учение о сущности и качествах Аллаха. Он призывает мусульман к толерантности и диалогу, ибо «в рассвете мусульманской веры заключается революционная идеология мусульманских масс». Он видит расцвет мусульманской культуры в активном использовании достижений Запада и Востока (индийской, китайской культуры). Стоит направить внимание на научное изучение наследия, в особенности на изучение человека. Коран устремлен к человеку (упоминание о нем содержится 65 раз — не считая ссылок на человеческие качества). Человек изображается в Коране сотворенным, извлеченным из небытия, хрупким, слабым, выбирающим путь совершенства. Фикх за оболочкой законов всегда имеет в виду человека в разных его измерениях. Преодоление кризиса нынешней исламской культуры лежит на путях поиска путей к человеку, к историческому сознанию.

Так, Хасан Ханафи разрабатывает феноменологию, обосновывающую развитие новой концепции тавхида (божественное единство), утверждающей единство и равенство для всех людей. Ханафи считает, что упадок идей на Западе возможно прекратить через вливание идей и энергии с Востока. На языке либерального богословия он показывает, что Откровение адаптируется к языку каждой эпохи. Изначально Откровение подходило

¹ См.: Махмуд Заки Наджиб. Обновление арабской мысли. 1993.

больше для времени и места Пророка, чем для настоящего мира. Современные мусульмане должны повторно интерпретировать Откровение на современном языке и в соответствии с существующими требованиями; окаменелый консерватизм — неверное истолкование истинного динамического и диалектического духа ислама.

Были и алармические заявления ливано-палестинского философа **Садика аль-Азма**¹ о том, что вслед за смертью Бога на Западе наступила смерть Бога на арабском Востоке. Он открыто считал ислам причиной отсталости мусульманских стран, проявившейся в 1967 г. Анализируя историю европейской культуры, он показывает, что есть «два других Корана» — «Происхождение видов» Ч. Дарвина и «Капитал» К. Маркса, которые выразили коренное изменение в сознании европейских народов и стали основой всех последующих революционных сдвигов. Секуляризация освободила Запад от религии, тогда как в исламских странах наука опутана религиозными предрассудками. Им не принимаются ни утверждения о полной гармонии науки и ислама, ни апологетическое обоснование арабской революции с помощью религии. Он критически оценил книгу «Ориентализм» (1978) Эдварда Саида, не видящего возможностей устранения различий между Востоком и Западом. С. Аль-Азм критикует как исламизм, так и «пораженческие» настроения левых: невозможно войти в современность при сохранении отживших традиций и менталитета арабов. Рассуждая о сути фундаментализма, «возврата к истокам», мыслитель выступил против изоляционизма ислама и неподсудности его рациональному знанию, превращению ислама в музейный экспонат. Не стоит новообразованиями заменять суть реальных процессов становления нового общества. С. Аль-Азм видит много общего в культурных процессах, происходивших в Европе и происходящих сейчас в арабских странах, ибо европейская и арабская цивилизации имеют одни роднящие их корни и принадлежат к одной, иудео-христианско-исламской традиции. Так что арабский мир повторяет европейскую историю — и реформацию, и контрреформацию, но в ином виде.

Фазлур Рахман согласен, что мусульманский консерватизм противоречит сущности ислама. Цели ислама — экономическая реформа и учреждение праведного социального порядка. Согласно Корану, говорит он, мораль и экономический упадок связаны между собой. Поэтому исламские общества должны отворачиваться от оцепеневшего консерватизма и обучать своих детей новым технологиям. Ислам не должен быть ограничен общинами преданных, но должен искать видное место в новом этическом и социальном мировом порядке.

Известный африканский мыслитель **Али Мазруи** пробует согласовать ряд взаимозависимых факторов исламского богословия с текущими глобальными изменениями. Он предлагает брак между исламским монотеистическим джихадом (универсальная борьба), антирасистским исламом и гуманистическими намерениями, с одной стороны, и потребностью в глобальном экономическом сотрудничестве — с другой. Культура при этом

¹ См.: Аль-Азм Садик. Критика религиозного мышления. 1969.

видится неким транспортным средством, способствующим социальному изменению через интеграцию мультикультурализма, политики панисламизма и надобности глобализма. Он истолковывает ислам наподобие протестантской революции в христианстве. Сейчас исламу следует направить понимание единобожия от изолированной спиритуальности к коммунитарянскому гуманизму, представленному в форме мусульманского мирового порядка среди сообщества преданных (*umma*). Это должно реализоваться через глобальное экономическое сотрудничество, социальное правосудие и братство всех народов. Сущность мультикультурной перспективы подразумевает, что культуры проектируют их собственные предубеждения на их восприятие других обществ. В мире глобальной экономики, политики и увеличивающейся взаимозависимости, полагает Мазруи, мусульмане должны воспринимать их религию как «всебожественность», как тип глобализма. Его понимание итджихада — это интерпретация исламского джихада как повестки дня глобального мира и правосудия, таким образом преобразовывая отрицательное изображение ислама в сигнал для экономического единства и мира во всем мире.

Область мусульманского мира, которая продолжила наиболее действенно исламскую традицию в философии, — несомненно, Персия. Одним из наиболее верных защитников неоиллюминатизма, который опирается на принципы ишраки Шихаба ас-Сухраварди, является **Анри Корбен** (1903—1978), французский философ, ученый, мистик, известный интерпретатор философии ислама, который работал в Иране. Корбен активно переводил и интерпретировал мусульманскую философию с акцентом на шиизм мистицизма Ибн аль-Араби («Человек света в иранском суфизме», 1971)¹. Он убежден в существовании неизменной школы философской мудрости, которая может быть явлена через повторение характерных символов изображения света. Такие описания имеются в работах ас-Сухраварди начала XII в. и имеют источник в восточных (ишраки) традициях: среди них зороастризм, герметизм и манихейство.

Среди последователей А. Корбена — **Сейид Хоссейн Наср** (род. 1933), который развивал идеи суфийской метафизики и космологии. Наср — крупный мировой эксперт в области исламского философского мистицизма, известный современный мусульманский философ. По его мнению, людям присуща духовная составляющая, которая не может быть реализована через описательные или прагматические представления природы. Мировая перспектива Насра включает нормативный элемент, который объединяет людей таким же образом, как более ранние религии и космология. В прошлом каждый полагал, что их религия была истинной религией; сегодня, однако, мы сопоставлены с множеством религий. Как мусульманин может достигать осуществимого отношения со священным в такой окружающей среде? Наср предлагает суфизм, в котором встречаются разные формы спиритуальности.

¹ См.: *Корбен Анри*. Световой человек в иранском суфизме / пер. с фр. Ю. Стефановой. М.: Изд-во «Волшебная гора», 2013.

Современный мир принимает последователей различных кредо и культур. Ислам должен сосуществовать с миром Запада, но это не означает его подчинения культуре западного общества. Представления Насра относительно западного научного прогресса показывают его неудовлетворенность многими западными перспективами. Упоминая экологические бедствия, перенаселенность и загрязнения, Наср критикует ценности западного технологического прогресса. Согласно ему, ошибка находится в неверном метанаучном предположении, что врожденная природа существует, отъединена от человечества и может быть исследована отдельно и им управляться. Он полагает, что мусульманские и восточные перспективы в науке и технике являются интегративными и гармоничными. Если религиозные и духовные ценности не вложены в технологическую повестку дня, экологические бедствия, так же как общий недостаток ощущения значения человека в жизни, неизбежны.

Главный акцент в позднейшей персидской философии был на философии Муллы Садры и ас-Сухравради. Мусульманская философия переместилась из системы медресе (традиционная школа) и стала важной частью университетского учебного плана. Один из наиболее интересных мыслителей, испытавших влияние Муллы Садры, — **Махди Аери Язди** (1923—1999), чья работа «Принципы Эпистемологии в исламской Философии: Знание Присутствием» (1992) обеспечивает пример плодотворной комбинации идей из западной аналитической философии и традиции ишраки, чтобы объяснить метафизические и эпистемологические проблемы. Недавние шиитские богословы, изучающие работы Муллы Садра, были сведущими в диалектике времени и изменения.

Али Шариаги, другой студент Корбена, является важным социальным мыслителем, чьи работы защищают социальный процесс исламизации. Противореча перипатетикам и мистикам, он утверждает, что экзистенциальное бытие каждого человека содержит намерение, сформированное через взаимное доверие и сострадание между ним и Богом как их сущности. Это предположение — основание для каждого человека, бытия и самого ядра потенциала каждого предмета для единства (тавхид); цель — правосудие и в провиденциальных, и в социальных контекстах. Исламизации можно достичь через экзистенциальное сочувствие и феноменологическую ассимиляцию образцовых людей — типа Имама Хусейна (внук Пророка)¹ или Фатимы (его дочь и жена Имама Али) — в архетипическую память. Мученичество Али или Хусейна — парадигматическое сообщение не для горя, а для ассимиляции их характеров в «Я». Далее, Шариаги изображает историю как процесс диалектический, который не исключает экономические и материальные факты, ислам как практическую религию или людей как потенциальных агентов правосудия. Он заменяет платоническую теорию эпистемического воспоминания на теорию нормативного типичного воспоминания. Можно получать нормативное знание через типичное воспоминание наиболее образцовых мифических фигур религии. Религия обеспечи-

¹ Аль-Хусейн ибн Али аль-Кураши (626—680) — второй сын Али ибн Абу Талиба и Фатимы, третий шиитский имам.

вает социальные идеалы, и все же она требует не движение к загробному царству, а к социальной революции в каждодневном мире.

Творческий комментарий Муллы Садры был произведен **Рухолла Хомейни**, который полагает, что религиозное обучение соотносится не только с персональной этикой индивидов, но также с их социальными обязанностями и политическими действиями. Практически эти идеи подразумевают теократию, которая не делает различий между политикой и религией, требует внутренней революции от масс, направленной против существующего правления согласно директивам религиозных властей. Он изменяет мусульманское богословие на понятие религиозного опекунства юриста-властелина, роль которого — вести сообщество преданных в их универсальной борьбе. Этот джихад по существу не военный, а в большей степени образовательный и ищет расширение монотеистической (т.е. мусульманской) этики.

Интересное и весьма позднее противоречие в персидской философии отразил **Абдекерим Соруш**. В Иранскую революцию он критиковал идеи Хомейни о власти духовенства в стране. Соруш выступал за гражданское общество, демократические изменения, публичное рассмотрение вопросов веры, ввел множество концепций из западной философии в Иран, в частности ведущие идеи К. Поппера, Дж. Мура, И. Берлина и Л. Витгенштейна. Он предложил использовать понятие коллективного разума, чтобы понимать и интерпретировать религиозные идеи. Коллективный разум — вот путь работы с теоретическими и практическими проблемами, этот разум предпочтителен для решений, достижимых через усилия юриспруденции и религиозных властей. Неудивительно, что это вызвало гнев философов школы Кум, а их представитель Садик Лариджани критиковал Соруша в дебатах, которые в значительной степени имели дело с интерпретацией таких мыслителей, как К. Гемпель, К. Поппер, Дж. Уоткинс и др. Соруш критиковался и последователями Корбена, чей основной философский подход согласовывал М. Хайдеггера с традиционной мусульманской философией. Это противоречие интересно тем, что обнаруживает факт знакомства философов в Иране не только с традиционными формами мусульманской философии, но также и с известными философскими идеями Запада. Современные философы не отклоняют западную мысль, но подготовлены, чтобы критически исследовать западные идеи.

18.3. Тенденции развития

Запад ощущает настоятельную потребность культурного диалога с арабо-мусульманским Востоком, который допустим лишь при условии понимания особенностей его ментальности, знания специфических механизмов развития его идеологии, понимания основных принципов историко-философских исследований и отношения к наследию. Трудности современной арабо-мусульманской философии отражают социально-философские, общекультурные и историко-философские проблемы. При этом идет перманентное обновление предмета исследования, логико-методо-

логических концепций, заставляющих по-новому исследовать отношение к наследию, оценки ее базовых элементов структуры и их взаимосвязи. Тогда как социально-философские вызовы Запада арабскому миру прочно связаны с арабо-мусульманской мыслью, заставляющей арабов заново оценивать свое прошлое, уникально-национальное и мировое, разыскивать в наследии элементы, способные стать импульсом для развития общества. Арабская философия при этом признается одним из существенных звеньев арабской культуры, хотя положение и роль ее в арабской культуре были разными в истории арабского мира. Несомненными признаются достижения арабской культуры и философии как существенной части мировой культуры и философии. Неудивительно, что трудности мировой философии, в том числе и западной, становятся препятствиями в развитии арабской мысли в наши дни.

Новейшая арабская мысль признает такие идейные направления на пути осуществления возрождения, как возврат к наследию — основе обновления и изменения; принятие Запада за образец обновления и изменения, более того — полное включение в западную культуру; стремление к установлению согласия между унаследованным прошлым и достижениями эпохи; поиск иного пути. Этот поиск ведется в рамках религиозной мусульманской, либеральной, национал-социалистической, марксистской мысли и критико-исторического, умеренно-согласительного и национал-либерального культурных течений. Идет переосмысление как своей истории, так и культуры. Здесь мы встречаем суждения о «школярстве» арабской философии (М. Вакиды), идеологичности ее построений, трудности выхода на мировую арену философии из-за языковой изолированности арабской культуры. Есть и признание необходимости поиска адекватных аналогов философских понятий (А. аль-Урви, А. Тахи).

С. А. Кадир в Пакистане развивал анализ мусульманской философии в рамках логического позитивизма. **Хичем Дяит** (1986) сочетает гегельянство с экзистенциализмом. Он уверен, что только использование диалектической эпистемологии поможет понять реальный характер мусульманской культуры. Социальный философ **Хади Аль-Аляви** (1932—1998), будучи левым, придерживался глубокой критики арабского наследия, касаясь и политической философии, и практики, и философской самобытности. Он пытался связать мысль с коренными вопросами бытия человека, среди которых первостепенными считал вопросы свободы, справедливости, значимости разума.

Абдаллах Ларуи (1976) и **Мухаммед Аркун** (1928—2010) подчеркивают контраст между исламом и давними апологетами приспособления к Западу как соответственной стратегии для мусульманского мира. Аркун высказывает идеи, близкие к марокканскому философу Мухаммеду Абед аль-Джабри (1935—2010), относительно наследия, задаваясь вопросом: почему идея возрождения арабов так и не превратилась в реальный проект? Интерес Аркуна перемещается на анализ критического разума, что видно в работах «Эссе о исламской мысли» (Париж, 1975), «Арабская мысль» (Париж, 1975) и «Ислам вчера, завтра» (вместе с *Lois Gardet*) (Париж, 1975), «Ислам, религия и политика» (Париж, 1984), «Коран

и критика его современной практики» (Лейден, 1999). Обосновывая свое видение исламской веры, он адресует к Корану, которому посвящены «Лекции о Коране» (1991), «Открытие ислама» (1998) и книга «Исконная исламская мысль». Мыслитель раскрывает Коран через сравнение с Торой и Евангелием, подтверждающими глубину человеческого духа, помогающими человеку осознать его место в мире с упованием на бессмертие. Аркун использует семиотический поток идей в современной французской литературе, чтобы доказать, что ислам постоянно видоизменялся и развивался, так что нет смысла упрекать его в постоянной ортодоксии. Следует переосмыслить суждения ислама в контексте глобализации, поскольку кустарные дискурсы фундаменталистов развалили подлинные идеи начального этапа исламской мысли. Ислам исповедуют не только арабы. И для них подлинное слово Корана оказывается недоступным. Для устранения стены между верующими и Книгой, усвоения смысла учения Мухаммеда требуется перевод Корана с арабского на другие языки. И хотя философия постмодерна различает всякие аспекты религиозной веры, коренным понятием Аркун считает веру, сложившуюся на первоначальном тексте, прочно связанную с убеждением и философским мировосприятием; но есть вера, опирающаяся на авторитет и становящаяся авторитарной сущностью. Поскольку убеждение и понимание взаимосвязаны, то понимание рождает веру, а вера — убеждение, содействующее пониманию мира. Подобная вера и основанная на ней религия могут стать одним из оснований новейшего возрождения, «новой находы».

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Каковы особенности арабо-мусульманской философии?
2. В чем суть взаимосвязи традиций и новаций в современной мусульманской философии?
3. Назовите отличия философии как хикма (мудрость) от фалсафа.
4. Раскройте влияние стереотипов Запада на исламскую философию.

Аналитические вопросы и задания

1. Каковы основные тенденции в современной арабо-мусульманской философии?
2. Раскройте особенности интеграции традиционной исламской культуры с иностранными культурами как основу в арабской модернизации.
3. Проанализируйте возможности находы (возрождения) арабской культуры и философии.
4. Покажите характерные особенности распространения влияния западной философии на арабо-мусульманскую современную мысль.

Творческие вопросы и задания

1. Как вы оцениваете взаимосвязь арабо-мусульманской философии и марксизма в XX в.?
2. Опишите экзистенциализм Бадави.
3. Каковы причины развития философии джуванийи Османа Амина?
4. Применима ли философия Мухаммада Абид ал-Джабири?
5. Какое влияние оказывает суфийская метафизика и космология на творчество Сейида Хоссейна Насра?

Литература

Арабская средневековая культура и литература. — М., 1978.

Ибрагим, Т. На пути к коранической толерантности / Т. Ибрагим. — Н. Новгород, 2007.

Икбал, М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / М. Икбал. — М., 2002.

Кирабаев, Н. С. Социальная философия мусульманского Востока / Н. С. Кирабаев. — М., 1987.

Классики арабо-мусульманской философии в переводах А. В. Сагадеева. — Нью-Йорк, 1999. — Т. 1—2.

Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — М., 1963.

Мехди, Санаи. Мусульманское право и политика / Санаи Мехди. — М., 2004.

Мудрость суфиев. — СПб., 2001.

Степаняц, М. Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты / М. Т. Степаняц. — М., 1997.

Глава 19

ФИЛОСОФИЯ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ В XX СТОЛЕТИИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности «универсализма» и регионализма латиноамериканской философии;
- результаты взаимодействия «почвенных» индихенистско-философских мировоззрений и европейских идей;
- суть онтологических проблем в латиноамериканской философии;

уметь

- анализировать национальную философию;
- давать интерпретации философии освобождения;

владеть

- методами анализа плюралистической философии;
 - навыками анализа интеркультурной философии.
-

19.1. Латиноамериканская культура как источник философской рефлексии

Латиноамериканская культура с ее многокомпонентными расовыми и этническими связями возникла в результате взаимодействия различных цивилизационных систем. Только в начале XX в. латиноамериканские мыслители пытаются осмыслить взаимодействие индихенистско-философского мировоззрения и концепций, пришедших из Европы и США. Философско-культурологическая рефлексия сложнейших процессов культурообразования в подчиненной колониальной атмосфере континента и порождаемые ею теории онтологической недостаточности латиноамериканца, метисности, маргинальности, синтеза гетерогенных составляющих вылилось в развитие различных направлений и школ со своими главными проблемами и мыслителями.

Начало XX в. характеризуется распространением позитивистской философии (О. Конта, Г. Спенсера и Т. Гексли). Затем следует антипозитивистская реакция, выраженная в витализме, вдохновленном А. Бергсоном; антирационализмом, отступающим от А. Шопенгауэра и Б. Паскаля; историцизмом Х. Ортега-и-Гассета и традиционализмом Третьей схоластики с влиянием университетов Лувена и Фрайбурга. Возникающая национальная и индустриальная буржуазия в Аргентине, Мексике, Бразилии, Перу и Колумбии породила таких основателей философии Латинской Америки, как Франциско Ромеро (1891—1962). Мексиканская револю-

ция (1910), движения Карденас (1934)¹, радикализм Иполито Иригойена в Аргентине (1918), последователей Хуана Доминго Перона (1946), национализм Варгаса Желтиу (1895—1974) в Бразилии (1930) способствовали становлению философского отражения латиноамериканской действительности как региональной социокультурной самоидентификации.

Отсутствие одного центра разделило этих философов, поскольку они не могли еще осознать единого латиноамериканского пространства и его становящейся философии. Живя в неевропейском мире, они неоднозначно «отразили философию, для которой действительность была европейской», писал Миро Кесада². Иницируется активный диалог между Старым и Новым Светом. Намечается раздвоение философского направления, вдохновленного хайдеггеровской онтологией (Карлос Астрада, Вагнер де Рейна) и ориентируемого на гуссерлианскую феноменологию (Мигель Реале, Мигель Анхель Вирасоро, Луис Хуан Герреро). Последний имел определенное влияние и сформировал школу, основателями которой были также аксиологи, персоналистские антропологи, метафизики и мыслители с другими точками зрения. Восприятие философских идей Старого Света при становлении новых этносов носит поисковый характер. Философские предпочтения и понимание философской деятельности различаются в европеизированных странах (Аргентина, Уругвай) и этнически разноплановых (Мексика, страны Андской группы) государствах.

В философии широко распространяются идеализм, витализм, прагматизм, марксизм, политико-социальные историцистские теории, по-своему рефлексирующие преодоление колониального социально-политического наследия, раскрывая бытие латиноамериканца, исключительное, экстериторное, вне истории, пограничное и т.п. Осознание самобытности и борьба против культурной экспансии оказываются в центре философии **Хосе Васконселоса** (1882—1959), предлагающего не просто «аутентичную», а «уникальную» латиноамериканскую философию. **Э. Маис Вальенья** демонстрирует онтологизацию латиноамериканской самобытности с опорой на идеи М. Хайдеггера, трактуя прошлое как «почти отсутствующее присутствие». Новый мир характеризуется «ожиданием» и его трансформацией «в-бытие-в-новом-мире». Фернандо Ортис (1881—1969) определяет человека пампы одиноким в онтологическом опыте культурной метисации. Эмилио Уранга (1921—1988) в своей «национальной онтологии» бытие креола³ раскрывает как «случайное и онтологически недостаточное».

В начале XX столетия развивалась неосхоластика через переоценку учения Фомы Аквинского; в 1930-х гг. эта тенденция в политической философии приобрела националистическую окраску. В 1950-х гг. мыслители испытали влияние персонализма Ж. Маритена (1882—1973) и Э. Мунье (1905—1950). В это беспокойное время, когда некоторые мыслители начали

¹ Ласаро Кáрденас дель Рио (1895—1970) — президент Мексики (1934—1940). Представитель Мексиканской революционной партии.

² *Miró Quesada*. Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano. Mexico City : FCE, 1974.

³ Креолы — (фр. *créole*, от исп. *criollo*) потомки европейских колонизаторов, родившиеся в испанских, португальских и французских колониях Америки.

сотрудничать с военными диктатурами, другие — занимались становлением латиноамериканской культуры и ее осознанием.

С ростом движений анархо-синдикалистов, в контакте с Первым и Вторым Интернационалами, социалистами и, позже, с марксизмом в 1920-х гг. на континенте начинают формироваться собственные версии развития марксизма.

В Перу **Хосе Карлос Мариатеги** (1895—1930) сформулировал творческую версию марксизма, известным марксистом стал и Сисар Гуардия Майорга (1906—1983). Вторая мировая война ослабила распространение марксизма. В 1960-х гг. на всю латиноамериканскую философию имела воздействие кубинская революция. Мексиканский философ испанского происхождения **Адольфо Санчес Васкес** (1915—2011) в это время представил «открытый и критический марксизм, живой как сама вдохновляющая его реальность», которой мог решать важные проблемы во время периода правления альтюссеррианизма (1970-е гг.). Сегодня, по словам Энрико Дусселя, марксизм находится в состоянии боевой готовности, в которое он приведен мировым кризисом.

Гуссерлианская феноменология оказала заметное влияние на осознание исторической сущности Латинской Америки (Леопольдо Сеа). Воссоздания ее бытия и истории добивались в своих трудах Артуро Ардай и Артуро Роиг, тогда как Абельдро Вильегас призывал к развитию самой проблемы латиноамериканского. Так зарождается заметное движение, рассматривающее Латинскую Америку в качестве объекта философской рефлексии. В дальнейшем это «третье поколение» философов формирует школу и занимается созданием и подтверждением подлинной латиноамериканской идентичности.

Оформляя методологические трудности, гуссерлианские и марксистские школы после Второй мировой войны оказались под англосаксонским влиянием (Франсиско Миро Кесада, Грегорио Климоский, Марио Бунге). Некоторые мыслители (Луис Виллоро, Фернанду Сальмерон, Алехандро Росси) предприняли эпистемологические исследования и философский «анализ» в поисках «строгой суровости». Эти авторы внесли новые проблемы в универсальную философскую мысль и подняли уровень философской рефлексии на континенте.

Из разнообразных школ (феноменологическая онтология, латиноамериканизм и Франкфуртская школа) сформировалась философия освобождения, совпадающая с ними диагностически. Во-первых, было восприятие нехватки «суровости» и «подлинности» в творчестве перуанского философа Аугусто Салазара Бонди (1925—1974). Во-вторых, было понимание потребности в «воинственности» (Освальдо Ардилес) как артикуляции диалектической практики теории. Наконец, с конца 1960-х гг. страдания значительного большинства (популярные движения — студенческие, политические, социальные, экологические, антирасистские и т.д.) были определены как тема и контекст. Движение уточнило собственный дискурс (Энрике Дуссель, Хуан С. Сканноне), хотя оно было представлено различными точками зрения. Тем временем латиноамериканская феминистская философия произвела собственный дискурс об освобождении (например, Грасиэла Херро). Философское самоопределение прошло этап основа-

тельной дискуссии о сущности и специфике латиноамериканской философии (Э. Вальенилья, С. Рамос, Л. Сеа), наделяя ее особым эстетическим началом, уникальным литературным стилем, склонным к импровизации (Х. Гаос, А. Ариас, Ф. Миро Кесада), дискурсом по проблемам духа, ценностей и свободы (Ф. Ромеро).

19.2. Антипозитивистская философия: «основатели»

В 1900 г. **Хосе Энрике Родо** (1871—1917) издал эссе «Ариэль», признанное истинным символом изменения столетия¹. Идеи Родо, его образы Ариэля и Калибана, которые восходят к драме Шекспира «Буря», развивали пропагандист негритюда Эме Сезер и латиноамериканские публицисты. В этих образах закодированы отношения между «благородными» и «чернью», с одной стороны, и между «цивилизованной» буржуазией и поработоченными «дикарями» — с другой. Так интерпретировали нарративные границы культурного различия между англосаксонской Америкой (которая за несколько лет до этого, в 1898 г. в результате испано-американской войны вытеснила испанцев с Кубы и Пуэрто-Рико) и Латинской Америкой. «Ариэль» — дух (новая философия, Латинская Америка), «Калибан» — технология, инструментальная рациональность (философский позитивизм, англосаксонская Америка).

Среди философов были мыслители-новаторы и профессора университетов. Все они пытались писать доступно, чтобы призвать простых людей к размышлению. В некоторых случаях, например в Мексике, их философско-политический ответ был реакцией на развитие капитализма и засилье позитивизма. Это была истинная артикуляция момента революционного движения, которая содержала ясные аргументы против позитивизма. Центральными фигурами философов «первого поколения» XX в. были Хосе Инхеньерос и лично знавший А. Бергсона **Александро Деустуа** (1849—1945). В начале XX в. он уехал из Франции («мекка латиноамериканской философии» в XIX в.), а первую работу издал в 60 лет, между 1919 и 1922 гг.², она имела большое влияние на новое поколение философов. **Хосе Инхеньерос** (1877—1925) видел истинную цель философии в формулировании правильных гипотез, касающихся проблем, находящихся за пределами опыта. По его мнению, «метафизика — это такая философия, которая не может превратиться в науку». Внеопытные проблемы — вечные, что свидетельствует и о вечности метафизики, которая с течением времени изменяется. Это, в свою очередь, требует постоянного переосмысления как ее прежних проблем и гипотез, так и отдельных нынешних метакосмических, метабиологических и метапсихических тем и гипотез. Основной целью философии он считал очищение сознания от ошибочных проблем и переосмысление проблем самой метафизики в процессе философского обновления, а возмож-

¹ *José Rodó*. «Ariel» in *Obras Completas* / ed. Antonio Zamora. Buenos Aires, 1956. 190—191.

² *Alejandro Deustua*. *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano*. Lima : E. R. Villaran, 1919; см.: *A. Salazar Bondy*. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima : Moncloa, 1967. Vol. 1. 149ff.

ность достижения результата видел лишь посредством применения строгих логико-метафизических методов и обновления философского языка.

А. Дестуа пошел от эстетики порядка и свободы к этике ценности (два тома системы этики изданы между 1938 и 1940 гг.). Он знал работы К. К. Ф. Краузе, В. М. Вундта, А. Бергсона и Б. Кроче. Эстетика — умозрительный момент; этика — реализация момента. Он развивал точку зрения, что эстетическая свобода становится практической солидарностью в органическом порядке жизни как метафизическая реализация ценностей. Хотя в соответствии с его отношением к перуанской политике и его социальной перспективе Дестуа демонстрирует аристократическое высокомерие, полагая, что спасительной формулой национальной жизни выступает морализированное образование, исходящее от элиты и только от элиты¹.

Карлос Вас Феррейра (1872—1958)², последователь Г. Спенсера, эмансипированный позитивист, сохранил уважение к науке и строгой логике, но показал, что невозможно не обращаться за помощью к метафизике («Живая логика», 1910). Последователь Уильяма Джеймса, Анри Бергсона и даже Стюарта Милля представил аргументы против позитивизма предыдущего столетия с учетом изменений, чтобы показать пределы аналитического позитивизма XX столетия. Ниоим образом, однако, он не впадает в иррационализм: «Разум не все: разум [должен быть] дополнен, чувством и воображением, но никогда не принудительный, не уменьшенный, не презираемый»³. Его антипозитивистский виталистский рационализм оказался большой ценностью, мощной этической структурой и строгой аргументацией, выраженной строгим мыслителем.

Александр Корн (1860—1936) — философ, писатель и врач-психиатр, докторскую диссертацию посвятил анализу преступления и безумия. Начиная карьеру как профессор истории философии на философском факультете в Буэнос-Айресе в 1906 г. Он называл себя «самоучкой», сравнивая с теми, кто восхищался экспозицией Х. Ортеги-и-Гассета в Буэнос-Айресе в 1916 г. В работе «От Августина до Бергсона» он имел дело, с одной стороны, с А. Августином, Б. Спинозой, Б. Паскалем (который имел большую репутацию у этого поколения), Г. Кайзерлингом и А. Бергсоном, а с другой — с И. Кантом (он посвятил ему курс в 1924 г. и основал Аргентинское Кантовское общество), Г. В. Ф. Гегелем и Б. Кроче. Волонтаристско-виталистскому потоку он противопоставил творческую жизнь. И. Кант и диалектическое размышление позволили ему разрешить вопросы эмпирика, принимая подтверждение науки (Альберт Эйнштейн читал лекции в Буэнос-Айресе в 1925 г.). Эти установления составили категорический горизонт, который позволил развить строгие аргументы против наивного детерминизма позитивистов: «Экономическая свобода, доминирование

¹ *Salazar Bondy*. Historia de las ideas. Vol. 1. 189.

² См.: *Arturo Ardao*. La filosofía en el Uruguay en el Siglo XX. Mexico City : FCE, 1956. 45ff; *A. Roig*. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Mexico City : FCE, 1981. 115ff; *Carlos Vaz Ferreira*. Conocimiento y acción. Montevideo : Mariño y Caballero, Impresores, 1908; *Idem*. Lógica viva. Montevideo : Mariño y Caballero, Impresores, 1908.

³ *Vaz Ferreira*. «El pragmatism» in Conocimiento y Acción. Montevideo : Mariño y Caballero, Impresores. 168—169.

над объективным миром, этическая свобода и самообладание составляют вместе человеческую свободу... Это — не борьба за существование, которая является основополагающим принципом, но борьба за свободу»¹.

Мексиканская революция в 1910 г. была и латиноамериканским, и глобальным событием. **Антонио Касо** (1883—1946) вел воинственную и разрушительную критику диктатора Порфирио Диаса, вызвавшего все потрясения. Будучи позитивистом, Касо и другие молодые философы в 1909 г. основали *Ateneo de la Juventud*². Он читал работы А. Бергсона, представителей прагматизма США, работы А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Л. Н. Толстого и Х. Дриша и писал: «Механизм вселенной поддерживает себя через голод и любовь, как пел Шиллер... Согласно Бергсону, вместо того чтобы говорить человек разумный, нужно сказать *Homo faber*³. Интеллект, изящное решение проблемы жизни способствуют созданию инструментов, инструментов действия»⁴. Экзистенция как экономика имеет тенденцию к воспроизводству жизни; существование как милосердие — творческий необыкновенный импульс, но в заключительном случае существование — эстетическое создание. Преобразованием нищепанского значения Сверхчеловека Касо приходит к другому заключению: «Супермен Ницше, задуманный во всей его величине жертвы [как был испытан ежедневно в течение мексиканской революции, в которой умерло больше, чем один миллион], во всем его желании возвышения жизни, имеет все это благородно, чтобы быть христианином». Так им формируется эстетика, которая достигает высшей точки в творческой, эмансипаторной этике. Это не резюме философского отражения; это — воинственная философия, как она выступает в католицизме **Хосе Васконселоса** (1862—1959), министра просвещения во время национального революционного правительства. Х. Васконселос соединил популярные националистические политические движения, свидетельством чему служит и то, что прогрессивные художники, такие как Д. Ривера и Х. Ороско, украсили мексиканскими мотивами общественные здания. Инвертируя расистский натурализм (который дал превосходство белой расе), Васконселос защищает идентичность метиса в *La raza cósmica* (космическая раса). Человеческая жизнь — действие, и она должна быть организована через этическое поведение. Как показывает история, европеец только признает нас, но мы не признаем нас в нем. Судьба распорядилась так, что испанская Америка — новое преимущественно: новизна не только территории, но также и души⁵.

Засуживают упоминания чилийский философ **Энрике Хосе Молина** (1919—1957)⁶, редактор журнала «Атенео», который ввел А. Бергсона

¹ *Alejandro Korn*. La libertad creadora. Buenos Aires : Editorial Losada, 1944.

² Атенео для молодежи. *Athenaeum* называлось учебное заведение для воспитания и обучения, основанное императором Адрианом в Риме.

³ *Homo faber* (лат. — человек как ремесленник) — технический, действующий человек.

⁴ *Antonio Caso*. La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo, in *Obras Completas*. Mexico City : UNAM, 1972. Vol. 3, 9.

⁵ См.: *M. Kempff Mercado*. Historia de la filosofía en Latinoamérica. Santiago : Zig-Zag, 1958. 153.

⁶ *Roberto Escobar*. La filosofía en Chile. Santiago : Universidad Técnica del Estado, 1976. 63ff; *Germán Marquín Argote*. La Filosofía en Colombia. Bogotá : Editorial el Búho, 1988. 343ff.

в интеллектуальную жизнь Чили и уже в 1913 г. издал книгу «Американские философы», Карлос Артуро Торрес (1867—1911) из Колумбии и многие другие. Это поколение «основателей» латиноамериканской философии было философами, чьи мысли о действительности с концептуальными инструментами, которые они предлагали, должны быть открыты вновь для современной рефлексии.

19.3. Экзистенциальная онтология или феноменология: «нормализация»

Второе поколение профессоров философии, вдохновленное феноменологией в ее разнообразных формах, сформулировало философию, преобладавшую в латиноамериканской мысли до конца 1960-х гг. Были развиты два различных стиля феноменологии, которые, по мнению Э. Дусселя, стали источником «раздвоения». **Карлос Астрада** (1894—1970), обучавшийся в духе неокантианства у М. Шелера, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера во Фрайбурге, написал, что «между феноменологическим идеализмом (Гуссерль) и экзистенциальной метафизикой (Хайдеггер) существует фундаментальное различие». Хайдеггер радикализирует экзистенцию, а Гуссерль строго следует феноменологии¹. К. Астрада показал, что Гуссерль оставался в пределах горизонта объекта сознания отдельного лица, в то время как Хайдеггер был открыт для всего «мира», где объекты противостоят нам как явления. Этот «мир» и был обнаружен как латиноамериканский.

Стиль феноменологии, который был связан с онтологией Хайдеггера, ориентирован на бытие в историческом мире, с практическими латиноамериканскими отношениями и освободительной философией. Другой — обязан гуссерлианской феноменологии, которая дает первенство субъекту перед объектом как эйдос². Оба стиля формируются одновременно и параллельно, во взаимном оплодотворении и коммуникации. Хайдеггеровская мысль имела глубокое воздействие на Латинскую Америку по причинам, подобным тем, которые определили его идеи в Германии: миро-историческая интерпретация была связана с укреплением проекта национальной буржуазии и с одновременным массовым появлением в более развитых странах Латинской Америки рабочего класса. В 1930—1940-е гг. группа мыслителей пыталась определить отдельные сферы новой философии: природу континента, энергию метиса, душу земли³.

¹ *Carlos Astrada*. Idealismo fenomenológico y metafísica existencial. Buenos Aires : Imprenta de la Universidad, 1936. 6.

² Эйдос (от греч. *eidōs* — образ, вид) — термин античной философии и литературы и феноменологии Э. Гуссерля, который обозначал им сущность, противоположную внешним ее проявлениям.

³ См.: *Franz Tamayo*. Creación de la pedagogía nacional. La Paz, 1910; *Ezequiel Martínez Estrada*. Radiografía de la Pampa. Buenos Aires : Losada, 1961; *Gilberto Freyre*. Casa-grande y senzala. Buenos Aires : Biblioteca de Autores Brasileños, 1942; *Samuel Ramos*. El perfil del hombre y la cultura en México. Mexico City : Imprenta Mundial, 1934; *Villegas A.* Panorama de la filosofía iberoamericana actual. Buenos Aires : EUDEBA, 1963. 74—92.

Латиноамериканские студенты, которые учились в Германии или Швейцарии (сменив французские университеты) у М. Хайдеггера (Карлос Астрада и Альберто Вагнер де Рейна), у Э. Кассирера (Нимио де Анкин), или в Цюрихе (Луис Хуан Гуерреро), по возвращении отображали латиноамериканскую действительность в своих сочинениях. Некоторые выбрали положительное видение того, что является американским, имеющим длинную историю. «Миф гаучо» (1948) Карлоса Астрада был попыткой философской интерпретации национальной сущности аргентинца. Ее представил Хосе Эрнандес в своей поэме «Мартин Фьерро», где гаучо — носитель особой культуры и образа жизни. Даже закономерно, что после онтологической прогрессии от М. Хайдеггера до Г. В. Ф. Гегеля, К. Астрада повернул к марксизму, а следуя влиянию Франкфуртской школы, актуализировал проблемы истории. Таким образом, гаучо стал пролетариатом как субъект истории в марксистской традиции Хосе Мариа Арико (1931—1991). Другой онтолог, Феликс Швартцманн, представил латиноамериканца в Чили трагически, как «лишенного истории», «дикаря» в «онтологическом вакууме»¹. В Венесуэле Эрнесто Маис Вальенилья охарактеризовал будущее латиноамериканца как «ожидание»², Нимио де Анкин пишет об его «чистом будущем». Н. А. Мерена рассуждает об его «оригинальном грехе», способствующем удалению из Европы. Эдмундо О'Горман говорит об «открытии» Америки Х. Колумбом в 1492 г. как об «изобретении Америки» западной культурой, которая не замечала интерпретацию местными народами этого «открытия» как «вторжения» из *Cemanahuac* («целый мир» у ацтеков)³. Альберто Катерелли считал, что быть латиноамериканцем означало «быть скотом», без истории, «незрелым»⁴.

Хосе Гаос (1900—1969), испанец, достойно оплативший гостеприимство Мексики, знакомит мексиканскую общественность с трудами немецких и французских философов, издает онтологию древнегреческих философов. Он отступает от М. Хайдеггера, чтобы раскрыть проблему латиноамериканца и мексиканца, освоить автохтонное в национальной культуре, сломать стереотипы относительно «развивающегося мира». Его перевод на испанский работы М. Хайдеггера «Бытие и время» — больше чем простой перевод, это еще и историческая философская работа. Его идеи восприняли Леопольдо Сеа и ученики, воплотившие его идеи в аналитической философии (например, Л. Виллоро, Ф. Сальмерон).

Альберто Вагнер де Рейна (1915—2006) получил образование в Лиме, а позже учился у Э. Шпрангера и М. Хайдеггера в Германии. В 1937 г. он защитил докторскую диссертацию по теме «Фундаментальная онтология

¹ *Félix Schwartzmann*. El sentimiento de lo humano en América. Santiago : Universidad de Chile, 1950.

² *Ernesto Mayz Vallenilla*. El problema de América. Caracas : Universidad Central, 1959.

³ *Edmundo O'Gorman*. La invención de América: el universalismo de la culture de Occidente. Mexico City : FCE, 1958. См.: *Enrique Dussel*. El encubrimiento del Otro. Madrid : Nueva Utopía, 1992. 31—47.

⁴ *Alberto Caturelli*. América Bifronte. Ensayo de ontología y de filosofía de la historia. Buenos Aires : Troquel, 1961.

Хайдеггера». Его зрелая работа «Аналогия и воскрешение» касается кьеркегорианских проблем и христианских интерпретаций мыслей Хайдеггера. По глубине проникновения в философские проблемы его сравнивают с К. Астрадой и Х. Гаосом. **Данило Крус Велез** учился у М. Хайдеггера во Фрайбурге в 1951 г., но перешел на гуссерлианский стиль в своих работах «Философия без предположений: от Гуссерля до Хайдеггера» и «От Гегеля до Маркузе».

Мыслители другого стиля — феноменологического, аксиологического, — следующие Э. Гуссерлю, М. Шелеру или Э. Гартману, широко присутствовали в академическом мире как «профессора философии». Самым ярким представителем был, несомненно, **Франсиско Ромеро** (1891—1962). Если принимать во внимание не его «письменную работу», а обучение других философов и влияние на них — его важность становится очевидной¹. Благодаря его контактам Ромеро начал из Вашингтона публикацию собрания по латиноамериканской мысли. Он предопределял проект строгой философии на континенте, а его энтузиазм и инициатива вдохновили целое поколение. Его теоретические работы следовали онтологии Гартмана, положению о месте человека в космосе Шелера и различию между индивидуальным и персональным, уникальному для персоналистов, особенно Жака Маритена.

В этой традиции в Аргентине работала группа значительных философов (например, Мигель Анхель Вирасоро, Висенте Фатоне, Анхель Васайо, Рисери Фрондиси, Артур Гарсия Астрада, Карлос Сириотто, а потом и Рикардо Малианди (изучавший трансцендентальную прагматику у К.-О. Апеля)). Луис Хуан Герреро написал интересную книгу по эстетике² под решающим влиянием М. Хайдеггера, но также используя источники из Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти и др., что делает заметным его описание существа работы искусства на континенте. В Бразилии Мигель Реале вводил феноменологическое движение в традицию философии права, в «аксиологический персонализм», связанный с «трехмерностью доктрины права». Винсенти Феррейра да Силва феноменологически проанализировал сферы аксиологии, формальной логики, метафизики и философии религии. В Перу Франсиско Миро Кесада дебютировал в 1941 г. с работой «Значение феноменологического движения». Он никогда не подыгрывал онтологическому стилю и оставался на феноменологическом уровне рационализма при исследовании истории латиноамериканской мысли. Колумбиец Гильермо Нойос строго следовал методологии, перешедшей от Э. Гуссерля к М. Хайдеггеру и затем к Ю. Хабермасу и осуществившей критический анализ научного позитивизма. Среди интерпретаторов может быть упомянут известный колумбийский философ Карлос Гутиеррес, избранный в 1990-х гг. президентом Межамериканского общества философии.

¹ См.: *Solomon Lipp*. Francisco Romero // *Solomon Lipp*. Three Argentine Thinkers. N. Y. : Philosophical Library, 1969. 113—167.

² *Luis Juan Guerrero*. Estética operatoria. 3 vols. Buenos Aires : Losada, 1956—1967.

19.4. Философия, осуществленная христианами

В Латинской Америке с XVI по XIX в. доминировала католическая философия. Философия развивалась и вне контекста церкви. Школы философии были основаны доминиканцами в Санто-Доминго в 1538 г. и в *Nichoacán* (Мексика) в 1541 г. Впервые стали присуждать степени доктора философии в университетах в Мехико и Лиме в 1553 г., а степень бакалавра предоставлялась в ряде центров от Гвадалахары и Дуранго до Сантьяго, Мендоса и Буэнос-Айреса в течение колониального периода. Эта традиция продолжается и в наши дни. Тысячи молодых людей узнали и оценили философию через эти центры. Европейская неосхоластика (в стиле Деизидерио Меркьера или Джозефа Гредта) итальянских, бельгийских и немецких авторов преподавалась, повторялась и критиковалась. Работа Меркьера «Аналитически обоснованная программа метафизики» была переведена в 1923 г. в Лиме и имела несколько выпусков.

Первая стадия деятельности христианских мыслителей была откровенной антипозитивистской борьбой. Хосе Сориано де Суза, который получил степень доктора в Лувене, издал в Ресифи (Бразилия) «Лекции по элементной рациональной и моральной философии», в которых он выступал против «декартовско-кузанианской» философской позиции. В 1908 г. бенедиктинцы основали факультет философии в Сан-Паулу, который присваивает степени, признаваемые в Лувене. В Аргентине Мамерто Эскиу и Хасьонто Риос выступили против позитивизма. В Уругвае Мариано Солере, получив европейское образование, выступил против позитивизма. Самым выдающимся из этой группы был Рафаэль Маря Карраскуилла, основатель Школы Росарио, который в 1914 г. издал «Лекции по метафизике и этике».

Приблизительно в 1920 г. начали образовываться философские факультеты на континенте (Католический университет в Лиме в 1917 г.; Хавериана в Боготе, факультет философии бенедиктинов в Сан-Паулу, Жизненный центр в Рио-де-Жанейро и Курсы католической культуры в Буэнос-Айресе в 1922 г.; Сан Мигель в Буэнос-Айресе в 1931 г.; Медельин в 1936 г.). Журналы (например, *Vozes*, основанный в Бразилии в 1907 г.; *Estudios*, Буэнос-Айрес, 1911 г.; *El Ensayo*, Богота, 1916 г.; *A Ordem*, Рио, 1921 г.; *Arx*, Кордоба, 1924 г.; *Criterio*, Буэнос-Айрес, 1928 г.; *Revista Javeriana*, Богота, 1934 г.; *Stromata*, Сан-Мигель, 1937 г.) нашли внимательную читающую публику.

Гражданская война в Испании стала событием, которое разделило демократическую христианскую мысль (вдохновенную Ж. Маритеном и Э. Мунье). В конце 1960-х гг., уйдя от поддерживающей франкизм антимаритеновской мысли, развилась христианская реконструкция. Это было время католических мыслителей Томаса Касареса, Сезара Пико, Луиса Гильермо, Мартинеса Вильяда, Энрике Пита, Исмаэля Килеса, Рауля Эчори, и Диего Про в Аргентине. Образцом некритической реалистичной метафизики был Октавио Дериси. В оппозиции находился специалист по этике Хуан Рамон Сепич. **Гонсало Казас** был выдающимся критически настроенным учителем молодых философов. Альке де Аморсо Лима и Лионель Франс в Бразилии, Виктор А. Белаунд в Перу, Игнасио Браво Бетанкур, Хосе М. Голлегос Рокафулл и Антонио Гомес Робледо (перевод-

чик Аристотеля) в Мексике, Кларенс Финлэйсон Эллиот в Чили присоединились бы ко многим из вышеупомянутых мыслителей, таким как Хосе Васконселос, Антонио Касо, Вагнер де Рейна и Нимио де Анкин. Вместе они составляют значительную группу мыслителей XX в.

В конце XX в. Мануэль Домингез Камарго разделил христианских мыслителей в Латинской Америке на три группы. Первая — члены Межамериканского общества католических философов (А. Катурелли, С. Ладузанс, О. Дериси), защищают истинную традицию и пытаются опровергнуть К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда, Ж.-П. Сартра. Вторая — те, кто думают, что философия и вера не смешиваются или отрицают друг друга (как у М. Блонделя в работе «Философские запросы христианства»), и проявляют автономную рациональность. Наконец, третья группа предпринимает усилие найти новый путь развития, разработать новый язык или построить новый тип критического и латиноамериканского философского дискурса, который отвечает уровню современной рациональности.

19.5. Марксистская философия

Марксистская мысль была уместна в Латинской Америке, поскольку имела политические, экономические, социальные и этические измерения. К. Маркс как философ-экономист был воспринят, чтобы проанализировать положение действительно страдающих людей. В 1846 г., когда поэт-романтик, поклонник К. А. Сен-Симона, **Эстебан Эчеварриа** (1805—1851) написал работу «Социалистическая догма», не было никакого понимания, что социализм должен был означать для Латинской Америки. **Хуан Б. Хусто** (1865—1928) перевел «Капитал» в 1895 г., основал журнал «Авангард» (*La Vanguardia*) (1894), создал Международную социалистическую партию в Аргентине в 1896 г. и в 1909 г. издал книгу «Теория и практика истории» в защиту социал-демократического тезиса. **Рикарду Флорес Магон** (1873—1922) представлял анархистские утопические идеи, боролся против диктатуры Порфирио Диаса в Мексике, издавал газету «Возрождение» (*Regeneración*), основал Либеральный братский союз (1906). Среди первых марксистов был **Луис Эмильо Рекабаррен** (1876—1924), основатель Социалистической рабочей партии Чили (1912) и Коммунистической партии Аргентины (1922).

Рекабаррена и Хулио Антонио Мейа, основателя Коммунистической партии Кубы (1925), следует считать поколением основателей марксистской критической мысли на континенте. Известно, что как только Третий Интернационал был сформирован в 1919 г., коммунистические партии быстро скопировали советские формулировки, отстаивали европоцентризм в диагнозах, а позже — сталинский материалистический догматизм. В этот период появляются философы, которые предложили в такой неблагоприятной ситуации новые идеи. Самым видным из них был **Хосе Карлос Мариатеги** (1894—1930), который объединил идеи К. Маркса с тезисами, извлеченными из витализма А. Бергсона и мифически-политической мысли Ж. Сореля. Он устанавливал, что «индейская проблема» была центральной

для Перу и других латиноамериканских народов. Он не боялся противоречия идеологии, которая уже начала превращаться в окаменелость, в настоящий европейский стиль *classism*. Когда в 1928 г. его журнал «*Amauta*» опубликовал «Семь очерков истолкования перуанской действительности», он приветствовался как самый оригинальный и наименее догматический латиноамериканский марксист первой половины XX в. Его резко критиковали в течение всей его жизни, и после его смерти его клеймили как «реформистского популиста» уже торжествующая «сталинистская» Перуанская социалистическая партия. В известном политическо-философском тексте мыслитель отмечал, что европейский национализм и консерватизм имеют империалистические цели, а потому они являются реакционными и антисоциалистическими. Тогда как национализм колониальных народов имеет другие основания и выступает как революционный. Его слова все еще действительны в Латинской Америке. Канон Маркса действенен, пока существует капитализм. Социализм, как борьба за преобразование капитализма, не простая научная теория, а «евангелие и метод массового движения»¹.

Фронтисты и браудеристы² препятствовали выражению марксизма с философской серьезностью и суровостью³. Большим исключением был **Анибаль Понсе** (1898–1938), чьи работы «Образование и классовая борьба» (1937) и «Буржуазный гуманизм и пролетарский гуманизм» (1935) — самые творческие работы после произведений Мариатеги.

Кубинская революция 1959 г. содействовала воздействию марксистской мысли на континенте, особенно на факультетах философии. Эрнесто Че Гевара и Фидель Кастро стали героями левой молодежи. Че Гевара выражает те же самые положения, что и Антонио Касо в начале столетия: латифундии приводят к низким зарплатам, неполной занятости, безработице, к голоду. Каждый день — бороться, и живая любовь к человечеству должна быть преобразована в конкретные события⁴. Это было глубоким этическим чувством, внедренным в физическое страдание, которое альтруистично открылось другому, универсальному. Со строго теоретической точки зрения решающим был вклад Серхио Багу: он демонстрировал, что латиноамериканская колониальная система не была феодализмом, но зависимым капитализмом⁵. Так формируется проблема зависимости (Андре Гандер Франк, Дос Теотонио Сантос и т.д.) и «мировая система» Имма-

¹ *José Carlos Mariátegui*. Defensa del marxismo. Santiago : Ed. Nacionales y Extranjeras, 1934. 40–41.

² Браудер Эрл Рассел (1891–1973) — один из руководителей Компартии США. В 1930–1945 гг. был ее генеральным секретарем, снят с должности из Москвы как ренегат за попытку трансформировать партию в общественную организацию. Основанное им ревизионистское движение получило название «браудеризм».

³ *Enrique Dussel*. El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana. Mexico City : Siglo XXI, 1990. 275–293.

⁴ *E. Guevara*. Obra revolucionaria. Mexico City : Era, 1974. 520, 637.

⁵ Наиболее важными были работы: *Sergio Bagú*. Economía de la sociedad colonial. Buenos Aires : El Ateneo, 1949; *Caio Prado Júnior*. Historia econômica do Brasil. São Paulo : Circulo do Livro, 1982; *Silvio Frondizi*. La realidad Argentina, ensayo de interpretación sociológica. Buenos Aires : Praxis, 1960 [1957].

нуила Валлерстайна. Все это установило Сантьяго как интеллектуальный центр континента в 1970 г. с триумфом Народной объединенной партии Сальвадора Альенде.

Карлос Астрада (1894—1970) проделал сложную эволюцию от хайдеггеровской к гегелевской онтологии, а затем к марксизму. Во время его мексиканского изгнания его студенты продвинули теоретический спор о марксизме, издав более чем сто томов сочинения «Прошлое и настоящее». Марксист **Алонсо Санчес Васкес** публикует классическую работу «Философия практики» (1967); позже он критиковал альтюссеррианцев, которые имели большое влияние в 1970-х гг. через работу Марты Харнекер. В 1979 г. Никарагуанская революция вызывала новый подъем и глубокое теоретическое обновление политической философии, затмившее популярные националистические позиции, о чем написал Орlando Нуньес. Работы Боливара Эчеверриа и Карлоса Варгаса, директора журнала *Dialectics (Puebla)* в Мексике, Нуньеса Тенорио в Венесуэле, Антонио Гарсиа и альтюссеррианца Луиса Энрике Ороско в Колумбии, а также три тома комментариев Энрике Дусселя на «Капитал» К. Маркса¹, как и работы Рауля Форнета-Бетанкура, опубликованные на немецком², в настоящее время составляют базу марксистской мысли в Латинской Америке.

Марксистская философия продолжает занимать существенное место в латиноамериканской мысли, правда, с определенным влиянием теоретиков постмарксизма (Э. Лакло и Ш. Муфф), пытающихся ниспровергнуть категории классического марксизма, навязать понятие гегемонии как логики социального, освежая риторику ссылками на Л. Витгенштейна, Ж. Лакана, Ж. Дерриду. Разнообразие марксистских дискурсов, по их мнению, растворится в эмансипаторном дискурсе.

19.6. Философия латиноамериканского

В 1930-х гг. началось более детальное исследование истории латиноамериканской философии в связи с онтологической острой необходимостью в ее идентификации (от философии Х. Ортеги-и-Гассета, Ж.-П. Сартра, В. Дильтея и М. Хайдеггера). Она была задумана не только как историография, но также и с намерением обнаружить философскую проблематику, которая была уже сформулирована ранее. Так рождается философско-историческое сознание с континентальной перспективой.

Выступая в Монтевидео в 1842 г., Хуан Баутиста Альберди говорил о современной философии, высказав за 20 лет до Ч. С. Пирса убеждение, что «философия каждой эпохи и каждой страны имеет обычно мотивировку, принцип, или самое доминирующее и общее чувство, которое управляло ее действиями и поведением»³. В 1912 г. Алехандро Корн писал в своей

¹ *Enrique Dussel*. La producción teórica de Marx. Mexico City : Siglo XXI, 1985; *Idem*. El último Marx; *idem*, Hacia un Marx desconocido. Mexico City : Siglo XXI, 1988.

² *R. Forner-Betancourt*. Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Mainz : Gruenewald, 1994.

³ *G. Marquinez Argote*. Filosofía latinoamericana? Bogotá : El Búho, 1981. 12—13.

работе по аргентинской философии, вызывая улыбку на лице читателя, что есть аргентинская философия. Хосе Карлос Мариатеги годы спустя задавался вопросом, существует ли перуанская философия. Анибаль Санчес Рулет в 1936 г. издал статью, названную «Обзор идей в испаноговорящей Америке». А в 1940 г. Рисери Фрондиси ввел *секцию по истории идей* в «Руководство латиноамериканских исследований». В 1949 г. Леопольдо Сеа, студент Хосе Гаоса, издал работу, в которой он представил континентальный горизонт: «Две стадии испаноговорящей американской мысли: от романтизма до позитивизма». Франсиско Ромеро в 1952 г. издал работу «Относительно философии в Америке». Вскоре осуществляется обширный обзор латиноамериканской философии. Подтверждение своей идентичности, отрицание простого повторения европейского требовало обращения к тому, что является латиноамериканским как объект и как предмет. Проблематизируется бытие латиноамериканского.

Леопольдо Сеа (1912—2004) начал как историк идей Мексики, а позже испаноговорящей Америки. Его работы были многочисленными и беспрецедентными¹.

Кроме того, он практиковал то, что мы могли назвать философией «также»². Третий уровень его работы состоял в «философии истории» Латинской Америки³, в начале которой он попытался ответить на вопрос: «Что является нашим бытием?» через положительную реконструкцию Латинской Америки в конфронтации с Западом. Спустя десятилетия Сеа повторно сформулировал этот дискурс в соответствии с развитием философии континента и истории. Сеа двигается от философии того, что является мексиканским, к тому, что является [латинским] американским, и затем, в стадии зрелости — к философии развивающегося мира. Эта гуманная интеграция человечества и его истории сегодня становится основой развития теории культуры философии освобождения. Как никакой другой латиноамериканский философ XX в., Сеа продвигал исследование латиноамериканской философии не только на континенте (и в Соединенных Штатах), но также и в Европе, и в мире. В течение многих десятилетий в его центре (*CECYDEL*) в Мексике Сеа излучал страсть *Latinamericanist*. Он автор более 20 монографий и сотен статей, обобщающих переход его философских устремлений. Его программная работа — «Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки» (1978).

Ф. Миро Кесада, с другой стороны, идет от проекта исторической рациональности к интерпретации недавних философских преобразований сути латиноамериканского. Артуро Ардао (1912—2003) — как историк философских идей в Латинской Америке — представил их анализ и периодизацию в собственной философской манере. Точно так же Артуро Роиг творче-

¹ *Zea Leopoldo*. Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo. Mexico City : Colegio de México, 1949; *Idem*. La filosofía en México. Mexico City : Libro Mexicano, 1955; *Idem*. The Latin American Mind. Norman : University of Oklahoma Press, 1963.

² *Dussel Enrique*. El proyecto de una Filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea // Cuadernos Americanos (Mexico City) 35 (Sept. — Oct. 1992). 203—218.

³ См.: *Zea L.* La filosofía latinoamericana como filosofía sin más. Mexico City : Siglos XXI, 1969; *Idem*. Filosofía de la Historia Americana. Mexico City : FCE, 1978.

ски размышляет, отступая от Г. Гегеля, о различии того, что он называет «антропологическим априори». То, что есть «мы» (Латинская Америка), теперь следует достроить до «нашего», того, что мы имеем как «наследство», культурное наследование традиции в диалектике развития между цивилизацией и варварством. **Абелардо Вильегас** издал работу¹, в которой соединил философский текст с исторической, экономической, политической и социальной структурами. Вильегас диагностировал центральную проблему латиноамериканского конфликта как противоречие между традиционным и современным обществом. Революция дает ответ, который является одновременно (в случае Мексиканской и Кубинской революций) антитрадиционным и антиимпериалистическим. Реформистские движения (радикальные аргентинцы или перонисты, варгисты в Бразилии и т.д.) включены в этот конфликт. К сожалению, проект Вильегаса не получил развития.

19.7. Философия науки и аналитическая философия²

Феноменологический поток (Миро Кесада и Марио Бунге) вскоре был дополнен лингвистическим анализом, последователи которого дистанцировались от традиции латиноамериканистов (например, Луис Виллоро и Фернанду Сальмерон). Все были под влиянием «лингвистического поворота» в послевоенной англосаксонской мысли. Философия в Латинской Америке имела четкое движение к ясности и суровости математической формализации. Но анализ означал преувеличенный скептицизм относительно других потоков, хотя в дальнейшем уважение к практической философии возобладало и латиноамериканская философия усвоила аналитико-лингвистическую методологию.

Философский анализ вначале имел черты интеллектуальной революции. Лингвистическая «суровость» аналитической философии изображалась как единственный способ создавать «реальную философию». Цель его состояла в том, чтобы заменить невразумительность и обскурантизм схоластического и метафизического жаргона, считавшегося привычным в латиноамериканской философии, на ясность и логичность математического и научного дискурса. Появившись в середине 1940-х гг., аналитическая философия была воспринята с малым интересом из-за нехватки переводов классиков, непонимания важности логических методов в философии и оппозиции со стороны традиционных философских дискурсов (Х. Гаос, А. Касо, Р. Фрондиси) за связь аналитической философии с логическим позитивизмом. До 1945 г. только две работы по анализу были доступны на испанском: «Этика» Дж. Мура (1912) и «Проблемы философии» Б. Рассела (1912), которые были изданы в Буэнос-Айресе в 1929 г., и португальское издание последнего в Сан-Пауло в 1939 г. Затем поток переводов увеличился, после того как в защиту аналитиков выступил Молина Флорес (1954). Однако потребовалось шесть лет для создания Центра философ-

¹ Villegas A. Panorama de la filosofía; *Miró Quesada*. Proyecto y realización. México, 1981.

² *Gracia Jorge, ed.* El análisis filosófico en América Latina. Mexico City : FCE, 1985.

ских исследований, переименованного в 1964 г. в Институт философских исследований, чтобы издать переводы Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа и А. Айера. К 1960-м гг. многие препятствия были преодолены, что и стимулировало значительную философскую деятельность, главным образом в Мексике и Аргентине.

Интерес к логике Рассела инициирует в Бразилии **Винсенти Феррейра да Силва** (1916—1963), который издал книгу «Элементы математической логики» в 1940 г. Схоже **Миро Кесада** перешел от феноменологии к культивированию логики и математической логики, выпустив книги «Логика» (1946) и «Философия математики» (1954), и поддержал аксиоматизацию юридической философии, издав «Фундаментальные проблемы юридической логики» (1956). В 1962 г. он написал свою самую важную философскую работу «Примечания к теории разума». Специфическое положение Миро Кесада в латиноамериканской мысли XX столетия состоит в его определении разума, которое позволило ему подниматься к уровню логического, математического, формализующего знания без презрения к знанию, которое он назвал идеологическим, метафизическим или этическим; даже если эти формы не могли бы достигнуть формализации, они не теряли их рациональную законность. Миро Кесада инициировал широкий рациональный спектр строгого видения исторического разума (от формального до исторического латиноамериканского)¹.

Некоторая поддержка аналитической философии была оказана через персональные контакты с посещением ученых (У. Куайна, П. Стросона и Г. фон Вригта) и от местных философов, которые имели прямое знакомство с логическим позитивизмом и где интерес к работе Б. Рассела начал расти. Через Рассела стала развиваться математика Хулио Рей Пастора и Грегорио Климоски. В Канаде, коллега Ромеро в Буэнос-Айресе, **Марियो Бунге** (который издал «Причинность» в 1959 г.) публикует самую частотную работу этого потока, семитомный «Трактат по основам философии» (1974—1985). К нему он добавил восьмой том по этике². Во введении он пишет, что «окончательная цель теоретического исследования, будь она в философии, науке или математике, является строительство систем», поскольку мир системный³. В этом находится его ценность и ограничение: формализация теоретического рационализма. Не принимая во внимание логику и математику, Бунге начал с семантики и продолжил через онтологию⁴ и эпистемологию⁵. Его этика принимает утилитарные оценки

¹ См.: *Quesada Francisco Miró*. Outline of My Philosophical Position. Southern Philosopher 2. 1953. 1—5; *Idem*. La filosofía como actividad racional. Philosophische Selbstdarstellung. 1986. 195—203.

² См. также: *Bunge M*. The Mind-Body Problem. N. Y. : Pergamon Press, 1980.

³ *Bunge M*. Treatise on Basic Philosophy. Boston : Reidel Bunge, 1974—1989. Vol. 8. v—vi.

⁴ Том 3 касается вещества, формы, вещи, мира (только как все количество реальных вещей), возможности, изменения, пространства, времени; том 4 — системы, жизни, ума, общества, систематического видения мира. «Систематичность» вещей разнообразна (поскольку они — гетерогенные системы, да и вселенная — сумма всех систем).

⁵ Том 5 имеет дело с познанием, знанием, исследованием, коммуникацией, восприятием, концепциями, выводами, исследованием, догадками, систематизацией; том 6 — с пониманием, производством доказательств, оценкой, эпистемологическим изменением, типами знания, результатами; том 7 — с формальной наукой и физикой.

и набор моральных норм, этику как теорию ценностей и этику действия, теорию действия как праксиологию. Суть ее может быть суммирована так: обладать жизнью и помогать жить¹.

Гектор-Нери Кастанеда (1924—1991) (Гватемала и США) является самым известным из латиноамериканских аналитических философов. Кастанеда посвятил себя развитию анализа этического языка в творческой, строгой и персональной манере². В аналитической традиции работают Томас М. Симпсон (Бразилия), Роберто Торрети (Чили). Эдуардо Рабосси написал книгу «Философский анализ, язык и метафизика» (1977). Тем временем в 1967 г. Алехандро Росси, который возвратился из Оксфорда, Луис Виллоро и Фернанду Сальмерон основали в Мексике журнал «Критика. Журнал испаноамериканской философии» (*Critica. Revista hispanoamericana de filosofia*), который стал органом аналитического движения в Латинской Америке. Были основаны несколько важных журналов, например: в Аргентине «Философский анализ» (*Analisis filosofico*), «Латиноамериканский журнал философии» (*Revista latinoamericana de filosofia*), в Бразилии «Манускрипт» (*Manuscrito*) и в Пуэрто-Рико «Диалоги» (*Dialogs*). В течение 1970—1980-х гг. анализ стал признанным течением и появилось поколение, ставшее затем известными аналитиками: Трехо, Маргайн, Оливе, Карлос У. Молинес, З. Лопарик. Возрастающий интерес к аналитической философии поддерживался и работами ученых, создававших этот анализ, например М. Бунге и К. Молинес, а также Г.-Н. Кастанеда и А. Гарсиа. Уже Л. Виллоро заявляет, что «критическая деятельность — первый шаг к философии освобождения»³. Современное наукообразие сродни презрительному высокомерию, с которым цивилизованные европейцы рассматривают верования человеческих групп, не поднявшихся до определенного уровня технического развития.

19.8. Философия освобождения

Философы новой генерации, рожденные после 1930 г., начали в конце 1960-х гг. (не без косвенного отношения к событиям 1968 г. во Франции) рефлексию философии освобождения, которая была связана с философией латиноамериканистов. Перуанец **А. Салазар Бонди** принадлежал этому направлению, и он отвечал отрицательно на вопрос, «есть ли философия нашей Америки?» Он видел потребность в рождении новой философии, которая будет более строгой и задействованной в борьбе против культуры доминирования. Для него только тот, кто понимает «доминирование»,

¹ Bunge M. Treatise on Basic Philosophy. Vol. 8. 398.

² Учениками Кастанеды являются Рикардо Гомес, великолепный аргентинский эпистемолог, живущий в Лос-Анжелесе, и Хорхе Грасиа, испаноамериканец, живущий в Буффало, который произвел большую работу, ставшую «межкультурным мостом» между Соединенными Штатами и Латинской Америкой. См.: *Castañeda H.-N. The Structure of Morality*. Springfield : Thomas, 1974; *Idem. Action, Knowledge and Reality*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1975; *Idem. Thinking, Language and Experience*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989.

³ Villoro. Creer, saber, conocer. Mexico City : Siglo XXI, 1982. 292.

может без иллюзии надеяться на выход. Инструментом выступает радикальный критический анализ, цель которого — достижение через анализ и рациональное освещение реалистического сознания нашей ситуации¹. Философия должна пустить корни в социоисторическую действительность сообществ, передавать их потребности и цели, изгнать экономическую отсталость и доминирование, которые символизируют историческую ситуацию в достижении независимости через решительную линию действия, через демонтаж машин притеснения². Э. Дуссель писал, что Салазара Бонди был приятно удивлен, столкнувшись с философским движением, публикациями, присутствием в университетах и междисциплинарными конгрессами, названными «философией освобождения», которые развивались в течение нескольких лет, о чьем существовании он не знал. Он немедленно почувствовал себя участником и вступил в конструктивное обсуждение. Все было так, как будто это был его собственный проект, который был не в состоянии развиться. С. Бонди указал, что новая философия должна отвечать трем критериям: критической работы, переформулировки и реконструкции. Проект С. Бонди и философия освобождения в строгом смысле отличаются от первого направления философии латиноамериканистов, но это также «универсальная философия», соединенная с философским движением освобождения периферии — слаборазвитых наций, социальных классов, над которыми доминируют другие, этносов, маргиналов, женщин, гомосексуалистов, детей, молодежи³.

Энрике Дуссель в свою очередь вопрошал: возможна ли подлинная философия в нашем слаборазвитом, зависимом и угнетенном континенте, даже культурно и философски? Леопольдо Сеа продолжил споры о соотношении философии латиноамериканского с существующей традиционной и с возникающей освободительной философией. Сеа показал, что философия освобождения отвечала на действительность времени, особенно политическую реальность. С. Бонди и Э. Дуссель приняли эту гипотезу, способствуя своими публикациями ее продвижению. Главное было уйти от подражательности, евроцентричности. Было признано, что в этом случае философия должна отступить от конкретной (или специфической) действительности и подняться до универсальности, что согласовалось с аналитическим и эпистемологическим направлениями.

Дуссель полагает, что есть четыре возможных положения о латиноамериканской философии: 1) допущение ее историографической законности, даже как герменевтики «мира жизни»; 2) она обнаруживает степень изнеможения латиноамериканской академическо-нормализованной философии; 3) она указывает возможность латиноамериканской философии как историографии, и это диалоги с главными представителями евроамери-

¹ *Bondy A. Salazar. La filosofía en el Perú. Panorama histórico. Washington, DC : Unión Panamericana, 1954. 118.*

² *Bondy A. Salazar. Diálogo con los expositores // Stromata. Buenos Aires. 1973. 29 (Oct. — Dec.). 441—442.*

³ См. обзор: *Dussel E. Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos // Dussel E. Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Guadalajara : Universidad de Guadalajara, 1993. 13—31.*

канского философского сообщества; и 4) она пытается развиваться в философию освобождения дифференцированно от предшествующих проектов, но оставаться в историографии, эпистемологической суровости и в диалоге или дебатах-разъяснениях с другими признанными и главными философскими положениями.

Некоторые мыслители, например Освальдо Ардилес, в 1970-х гг. из латиноамериканистского онтологического потока развивали эту философию в связи с политикой¹. Возможно, философия освобождения (которая заявлена в конце 1969 г. в Аргентине) началась с работы Э. Дусселя «К этике латиноамериканского освобождения», пять томов (*Para una ética de la liberación latinoamericana*), написанных между 1970 и 1975 гг. Уже на Втором национальном конгрессе философии (Кордова, 1972) была группа философов, отстаивающих позиции политически, экономически, социально, педагогически и т.п. угнетенных. Формируются несколько групп, среди которых были мыслители с ориентиром на Э. Левинаса или К. Маркса (этика освобождения), другие — возвратились к местной герменевтике давней традиции (Родолфо Куш), третьи устанавливают ее связи с народной мудростью². Были философы, занятые критическим анализом утопического разума (Франц Хинкеламмерт), популисты (Марио Касалья)³, исследующие традиции (Л. Сеа), защищающие идеологическо-практический проект рациональности как эмансипации и солидарности (Миро Кесада⁴), или как философию межкультурного диалога (Р. Форнет-Бетанкур), или как марксистского гуманизма (П. Гуадаррама Гонсалес). Вскоре формируется педагогика освобождения (Паулу Фрейре с его «Педагогикой угнетаемого», 1968) и философия эротического освобождения (начатая Вазом Феррейра и продолженная в феминизме Грасуэлой Эрро). Дебаты, проведенные Карлом-Отто Апелем и представителями

¹ Здесь имеются в виду военные диктатуры — Кастелло Бранко в Бразилии (1964) и Хуана Карлоса Онганиа в Аргентине (1966), а позже — Хьюго Бэнзера в Боливии, Пиночета в Чили в 1973 г., Хорхе Видела в Аргентине в 1976 г. и т.д. Они обуславливают исторические «разрывы», которые дают глубокие трещины в философском развитии. Большие европейские «трещины» (нашествие нацизма и фашизма в конце 1920-х гг. и возвращение к демократии в 1940-х гг.) оказали огромное «философское» влияние. Понятно, как важен анализ их в отношении Латинской Америки, где диктатуры еще не закончились. В Латинской Америке много философов — последователей Франкфуртской школы или похожих на Уолтера Бенджамина (покончил жизнь самоубийством в 1940 г., спасаясь от нацизма) — было изгнано и погибло (например, философ Маурисио Лопес, замученный и убитый в Аргентине в 1976 г.). Исторический анализ глобальной периферии более сложен, чем в других регионах мира.

² Scannone J. C. Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana. Buenos Aires : Editorial Guadalupe, 1990.

³ Casalla Mario. Razón y Liberación: notas para una filosofía latinoamericana. Buenos Aires : Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1973.

⁴ Приверженность Миро Кесада философии освобождения не пришла из чистой философии, а от «идеологического характера» определенного рационального дискурса. Его «Humanismo y Revolución» (Lima : Casa de la Cultura del Perú, 1969) не работа по философии освобождения, но она указывает, как он сформулировал политическую проблему. Для него «идеология» — теоретическое оправдание на практическом уровне — рациональное отступление от целенаправленных принципов.

философии освобождения, начали давать плоды и показали возможность слияния достижений лингвистического поворота.

Индоиспанец Рамон Паниккар и индогерманец Рэм А. Мэлл выступили за иную философию, выделяя интеркультурную реальность глобального общества. **Рауль Форнет-Бетанкур** в работе «К латиноамериканской интеркультурной философии» (1994) пытается преодолеть антидиалогическую конфронтацию, которая в результате принимала и озвучивала периферический дискурс. Глубокие преобразования философии периферического мышления несовершенны, поскольку не превосходят горизонты своей культуры или пространство внутри определенных границ соответствующей культуры. Он предлагает интеркультурную философию, в которой голос каждого воспринимается в то же самое время как модель возможной интерпретации, что и приведет к освобождению. Этот дискурс «децентрирует философскую рефлексию всех возможных господствующих центров», освобождает философию маргиналов от европейской традиции, критикует зависимость своей философии от любого централизма.

Философия освобождения — один их хорошо известных и наиболее интересных вкладов современной латиноамериканской интеллектуальной жизни — ответ на значительные проблемы в XX в. на континенте, которые включали Кубинскую революцию (1959), Аргентинскую «Грязную войну» (1976—1983) и репрессивные режимы в Гватемале (1954), Бразилии (1964) и Чили (1973), революцию в Никарагуа (1979). Политические темы авторов философии освобождения были ангажированы, включая популизм, марксизм и перонизм. Сами авторы не объединены в движение. Эта фрагментация объясняется отчасти политическими ориентациями мыслителей, чьи суждения локализуются от чрезвычайного левого к чрезвычайному правому крылу. Их философские влияния сказываются на франкоязычных, немецкоязычных и других латиноамериканских мыслителях. Философия освобождения характеризуется сочетанием традиционализма, модернизма и постмодернизма, национализма и социализма. Претендуя быть голосом масс и ориентированная на эмоциональную аргументацию, она во многом определяется как своеобразная моральная философия со своими специфическими проблемами.

На волне развития «философии освобождения» в латиноамериканской социально-политической жизни в конце 1960-х — начале 1970-х гг. происходит концептуальное оформление «теологии освобождения». Ее «отцом» признается перуанский теолог Г. Гутьеррос, опубликовавший в 1970 г. «Заметки о теологии освобождения», где впервые и обозначил контуры нового учения. В дальнейшем эти идеи были развиты в ряде работ, среди которых особо стоит отметить фундаментальное исследование «Теология освобождения. Перспективы» (1972), где теология освобождения была представлена как концептуально обоснованное учение. Значительный вклад в становление и развитие «теологии освобождения» внесли также бельгиец Жозеф Комблен, более 10 лет проработавший в Латинской Америке, аргентинец Лусио Гера, уругваец Хуан Луис Сегундо, бразилец Уго Ассман и другие религиозные деятели. Среди тех, кто внес свой вклад в развитие этой доктрины, следует упомянуть аргентинца Хосе Северино Кро-

атто, бразильцев Ленардо и Клодовис Боффа, мексиканцев Хосе Миранда и Рауля Гусмана, сальвадорца Хосе Сабрино, чилийца Пабло Ричарда Гусмана и ряд других. Эта теория уже перешагнула границы Латинской Америки и получила распространение в других регионах мира — Африке, Юго-Восточной Азии. Из рамок католической теологии она вышла, приняв в свои ряды и протестантов.

19.9. Ситуация в конце XX в.

Развитие тенденций 1960—1980-х гг. (между эпистемологической и аналитической философией и латиноамериканской историко-политической философией) начинает трансформироваться в диалог, который связан с ослаблением догматизма и со здоровым скептицизмом, стремящимся к рациональному согласию и плодотворному сотрудничеству между различными философскими течениями.

Эти потоки, или философские стили (эпистемологические, прагматические, постмарксистские, постмодернистские и т.д.), включают все проблемы и «континентальной» философии (особенно от И. Канта до Ю. Хабермаса, Л. Альтюссера и М. Фуко) — историю современных проблем философии, включая споры постмодернистов и представителей философии освобождения, политической философии и неолибералистов.

Стоит особо отметить деятельность известного аргентино-мексиканского философа **Энрике Дусселя** (род. 1934), автора более 50 книг и большого количества статей, посвященных теологии, политике, философии, этике, религии, политической философии, этике и эстетике. Он — критик постмодерности, предпочитающий использовать термин «трансмодерность». Э. Дуссель активно дискутировал с такими мыслителями, как Карл-Отто Апель, Джанни Ваттимо, Юрген Хабермас, Ричард Рорти, Эммануэль Левинас и Поль Рикёр. Как один из основателей философии освобождения, свою работу он сосредоточивал в области этики и политической философии. Дуссель — активный критик евроцентризма, тоталитаризма, глобализации, полагая, что социально-политические и экономические противоречия сместились в сторону противостояния Севера и Юга, центра и периферии.

В своем творчестве Дуссель испытывает влияние множества европейских авторов: от К. Маркса, А. Грамши и Т. Адорно до М. Хайдеггера, П. Рикёра и Э. Левинаса. От Маркса он усвоил понимание динамики классовых экономических конфликтов и их прогрессивной глобализации под неолиберальным капиталистическим покровительством — хотя он тщательно очистил их от любого типа детерминизма (аспект, связывающий его с Грамши). От Адорно — необходимость избегать тоталитарных амбиций концептуальной диалектики Г. В. Ф. Гегеля. У Хайдеггера взят акцент на конкретность человеческого существования, на конечный *Dasein* как «being-in-the-world» (бытие в мире) — где «мир» не внешний, но со-конститутивный человеку (на контрасте с Декартовым наследством). Подобно П. Рикёру и Г.-Г. Гадамеру, Дуссель активно занимается герменевтической интерпретацией. В последние годы он глубоко погрузился

в учение Эммануэля Левинаса, разоблачение им эгоцентризма, открытость этическим требованиям «Другого». В итоге его «философия освобождения» внимательна к «третьему миру» или (в другой формулировке) «этической герменевтике».

В работе «Оборотная сторона Modernity» он радикализирует критику евроцентричной современности, включая ее в более широкие параметры постоянного процесса глобализации. Согласно Дусселю, понятие (хабермасовское) «дискурс *modernity*» оказалось недействительным не только из-за своего евроцентрического фокуса, но также из-за своей очень ограниченной области возможных «контрдискурсов» (которые не могут быть ограничены Ницше и постмодернизмом). Наш проект освобождения не может быть ни анти-, ни до-, ни предсовременным, а должен быть *трансмодерном*. Это — *условие всего возможного философского диалога* между Севером и Югом. Движение к трансмодерному диалогу требует знания собственной культурной традиции. Подобно Грамши, Дуссель представляет культуру как систему типов труда. В 1995 г. Дуссель заявил, что новый проект трансмодерности подразумевает политическое, экономическое, экологическое, эротическое, педагогическое и религиозное освобождение. По его мнению, будущее общество должно родиться вне классовой борьбы, через «со-реализацию солидарности», ибо трансмодерн проектирует обязательство класса к классу, своего рода дружеские отношения и братство классов. Так в его творчестве переплелись мотивы неомарксизма, ориентированного на «позднего» К. Маркса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Левинаса, «религиозной феноменологии», Ф. Фанона, «философии латиноамериканской сущности», постмодернизма, нативизма.

Вооруженный этикой освобождения, Дуссель начинает археологическое чтение работ К. Маркса с намерением открыть отличительную конституцию всех категорий «Капитала» и то, как они помогают объяснять ситуацию Латинской Америки, помогают развивать речь Маркса с периферии. Он провел исследование (1988) неизвестного Маркса (рукописей 1861—1863 гг.) и работ позднего Маркса (1863—1882 гг.), показав и его роль в латиноамериканском освобождении (1990). Эта трилогия Дусселя раскрывает исторические интересы восходящей нищеты Латинской Америки, Африки и Азии и необходимость революции на периферии капиталистического мира. Предложенная им интерпретация Маркса — антидогматическая и антропологическая — доказывает жизнеспособность идей «Капитала». В своих работах Дуссель использует диалектический метод Маркса, аналектический метод, метод наук фактических и формальных, практические методы, методы поэтические, методы наук о человеке, критические методы и силу философии освобождения.

По всей видимости, становится возможной консолидация латиноамериканской философии, осведомленной о своих собственных пределах, гегемонического Европейско-Северного американского философского общества и афро-азиатских философов, что позволит создать философию «мира» для Нового времени. Обозначается, согласно этим условиям, первый глобальный диалог (Восток/Запад, Север/Юг) между континентальными философскими обществами, что может быть одной из начальных и центральных задач XXI столетия. Некоторые области философского исследо-

вания пропитаны региональной и космополитической привлекательностью. Среди них — культурная идентичность, феминистическая мысль, освободительная философия, маргинальность и марксистская мысль в Латинской Америке. Многие из этих тем глубоко связаны с историческим контекстом латиноамериканской действительности и выступают против канонических западных философских парадигм.

Важной чертой латиноамериканской философии является преобладание политической, социальной и этической проблематики, когда философия культивируется как форма мышления, безразличная к действительности. Философия выступает как своеобразный путеводитель-наставник латиноамериканца в его общественной и индивидуально-личностной деятельности и поведении. Вот почему она часто страстно полемическая по своему характеру, с акцентом на различные аспекты общественной жизни и его ценности. Размышления о собственной культуре и человеческой смысложизненной ситуации, углубление в собственную реальность и кардинальные проблемы континента — это неотъемлемая часть латиноамериканской философии.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Охарактеризуйте спектр философских влияний на становление латиноамериканской философии.
2. Перечислите основателей антипозитивистской философии.
3. В чем заключается влияние эссе «Ариэль» Хосе Энрике Родо?
4. Назовите представителей экзистенциалистской и феноменологической линий в латиноамериканской философии.
5. Охарактеризуйте особенности развития марксистской философии на континенте.

Аналитические вопросы и задания

1. Каковы основные тенденции развития современной философии в Латинской Америке?
2. Раскройте базовые характеристики философии латиноамериканского.
3. Каковы особенности завоевания пространства философией науки и аналитической философией?
4. Проанализируйте возможности философии освобождения.

Творческие вопросы и задания

1. Определите отличие философии латиноамериканского от философии освобождения.
2. Возможна ли реализация интеркультурной философии, предлагаемой Раулем-Форнет Бетанкурором?
3. Как вы считаете, применимо ли знание философии Энрико Дусселя для развития латиноамериканской философии?

Литература

Гончарова, Т. В. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки / Т. В. Гончарова, А. К. Стеценко, Я. Г. Шемякин. — М. : ИЛА РАН, 1995. — Кн. 1—2.

Из истории философии Латинской Америки XX века. — М. : Наука, 1988.

Колесов, М. С. Философия и культура Латинской Америки / М. С. Колесов. — Симферополь, 1991.

Леон-Портилья, М. Философия нагуа. Исследование источников / М. Леон-Портилья. — М. : ИЛ, 1961.

Ортега-и-Гассет, Х. Размышления о «Дон Кихоте» / Х. Ортега-и-Гассет. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 1997.

Петякшева, Н. И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики / Н. И. Петякшева. — М. : Уникум-Центр, 2000.

Сеа, Л. Философия американской истории. Судьба Латинской Америки / Л. Сеа. — М. : Прогресс, 1984.

Философская мысль современной Латинской Америки. — М. : ИНИОН РАН, 1987.

Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. — М. : Наследие, 1994.

Iberica Americans. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. — М. : Наследие, 1997.

Глава 20

ФИЛОСОФИЯ В АВСТРАЛИИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- характеристики австралийской философии;
- взгляды и подходы основных ее представителей;

уметь

- идентифицировать представителей витгенштейнианства, реализма, «австралийского материализма»;

владеть

- навыками анализа материалистической теории сознания, метафизического реализма, австралийского либертарианства;
 - навыками поиска информации по философии в Австралии для научной работы.
-

XX в. инициировал развитие оригинальной философской мысли на Австралийском континенте. Мало кто верил, что Сидней может быть местом появления философа мирового значения и вообще имеет условия, требуемые для существования философской мысли. Сидней с красивыми пляжами и ярким солнечным светом, с его репутацией в прошлом места ссылки преступников и его уверенностью в себе — негодное к самоанализу место, требуемое философам. Даже если окружающая среда больше способствует философской рефлексии, время серьезной философской работы впереди. Все, что оставалось, были простые несерьезные вопросы толкования. Публикация 700-страничного издания, посвященного достижениям австралазийской¹ философии, большинство которых касается событий (начиная со Второй мировой войны), происходивших в Сиднее, — это вклад в решение проблем эпохи². Это не первая попытка показать историю австралазийской философии, ранее были «История философии в Австралии» (1984) Селвина Граве и «Развращение молодежи: история философии в Австралии» (2003) Джеймса Франклина³. *Справочник*, который содержит работы почти 200 участников, свидетельствует об обширности и значении австралазийского вклада в англоговорящую философию, осо-

¹ Австралазия — обозначение Австралии, Новой Зеландии, Новой Гвинеи, Новой Британии и расположенных рядом с ними небольших островов.

² *A Companion to Philosophy in Australia and New Zealand (First edition)* / ed. by Graham Oppy and N. N. Trakakis. Monash University Published, 2010.

³ *Grave Selwyn. A History of Philosophy in Australia*. St. Lucia, Queensland (Australia), 1984; *Franklin James. Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia*. Melbourne, 2003. См. также: *Brown R. A. Contemporary Philosophy in Australia*. Muirhead library of Philosophy. L., 2004.

бенно за последние 60 лет. Во многих областях философского запроса философы антиподов¹ выступали больше чем простые поставщики новых событий в Европе или Северной Америке, они влияли непосредственно на споры. Это особенно верно в метафизике и философии сознания, где такие мыслители, как Дэвид Армстронг, Фрэнк Джексон, Джэк Сمارт и Дэвид Чалмерс развили отличимые доктрины. Джон Пассмор известен как историк философии. Но было бы ошибкой думать, что этот вклад ограничен этими двумя областями, поскольку важная работа была предпринята также в сфере политической философии, логики, этики и эпистемологии. Среди них особо отмечают деятельность биоспециалиста по этике и активиста по защите прав животных Питера Синджера.

Построенный в алфавитном порядке *Справочник* обеспечивает как для любопытных, так и для знатоков демонстрацию центральных споров и главных потоков мысли в пределах австралийской философии. В нем мы находим отчеты об истории большинства отделов и научно-исследовательских центров в регионе, обсуждения местных работ с неясными доктринами (функционализм, консеквенциализм, экзистенциализм и двойственность), а также работ по этике биологических исследований и философии сознания. Возникает вопрос: а есть ли у антиподов отличительный философский стиль? В прошлом некоторые австралийские комментаторы пытались показать связь между трезвым реализмом многих самых известных местных жителей и предположительно сугубо деловым характером австралийцев. В качестве доказательств защитники этой мысли часто указывают на австралийские исследования, которыми занимались многие философы в 1960—1970-х гг. Это было расценено как общий проект. Наш вклад в мир идей должен был бы избавить мир веры в нематериальные вещи. Нет, такой общей цели сегодня не существует.

20.1. Характеристики австралийской мысли

В действительности австралийская мысль постоянно поражает разнообразием идей и философских стилей. И требования о соединении независимых философских доктрин с национальными особенностями всегда были сомнительными для Австралии. Хотя всегда существовала пикировка между некоторыми философами Сиднея и других университетских центров, тем не менее сложились подлинные основания для продолжающегося формирования канона важнейших австралийских мыслителей. Сначала «континентальной философии» уделялось мало внимания, подчеркивая значение аналитической философской традиции, но отношения со «старшими» американскими и английскими философами прослеживаются ясно. В первой половине XX в. аналитическая философия сосредоточивалась на анализе суждений и выводов, тогда как континентальная философия была гораздо более интересна для восприятия. Для мыслите-

¹ Антиподы — места на земной поверхности, диаметрально противоположные друг другу, в Великобритании этим термином называют Австралию и Новую Зеландию, лежащие на противоположной стороне земного шара по отношению к Британским островам.

лей Австралазии этот контекст был чрезвычайно важным для воздействия на международной сцене. Несмотря на существенные достижения австралийских философов, восприятие Австралазии как области неинтеллектуальных гедонистов остается, хотя маловероятно, что этот гедонизм когда-либо вызовет отклик в обычном человеке. В настоящее время сокращение финансирования гуманитарных наук в большинстве университетов едва ли будет способствовать удержанию уровня, который был достигнут на этом континенте. Многие молодые философы уезжают в поисках лучших возможностей, хотя надежды на продолжение золотой эры сохраняются.

Несмотря на то что австралийская философия в большой степени обязана заграничным тенденциям, ее характеризует немалая отличительная и достаточно оригинальная работа. Практичность, экспериментальность философии, стремление употребить гипотезы на практике для улучшения понимания и коммуникации между жителями отражают быструю смену культурных парадигм в стране. Перенос философских идей и устоявшихся стереотипов культуры Англии на территорию Австралазии трансформировался во второй половине XX в. в развитие самокритической интерпретации проблем метафизики, теории познания, философии сознания, философии науки и логики, философии религии, образования, прикладной этики, феминизма, защиты окружающей среды и т.п. Стали широко известными австралийские философы: Артур Приор, Дэвид Армстронг, Джэк Смарт, Фрэнк Джэксон, Джон Пассмор, Питер Синджер, Женевьева Ллойд, Фута Хелу и др. Исследования западными мыслителями философских поисков Австралазии стали обыденным делом, как и их взаимосвязь с университетами США и Великобритании.

Джон Пассмор характеризует австралийскую философию как неуступчивую, натуралистическую, не различающую концептуальное и эмпирическое. Ее становление связано с деятельностью Джона Андерсона в Сиднее, Джоржа Пола и витгенштейнианцев в Мельбурне, Дугласа Гаскинга, Уллина Плейса, Джэка Смарта и Чарли Мартина в Аделаиде. В начале века Джон Андерсон выступил против «христианского идеализма» с версией реализма — неореализма. «Христианский идеализм» представляли Г. Лорие, У. Бойс Джибсон, А. Бойс Джибсон, Е. Моррис Миллер, Макеллар Стюарт. Не порывая с религиозной идеологией, они стремились обособить союз религии и науки и в определенной степени проводили идеи шотландской философии «здорового смысла» Т. Рида с персоналистической направленностью, обусловленной преобладанием этической и религиозной проблематики.

20.2. Джон Андерсон и андерсонизм

Джон Андерсон (1893–1962) выступил против персонализма. В его философии сказались влияние английских (С. Александер, Д. Мур) и американских (У. Марвин, У. Монтегю) философов, а также К. Маркса, З. Фрейда и Дж. Джойса. При его систематическом подходе к философии он считал, что в мире неизменно взаимодействуют ситуации в пространстве и времени. Объект, субъект, логика отношений, сознание, знание,

этические нормы, образование и социум рассматриваются им как эмпирические реальности, входящие в пространственно-временную реальность¹. Он создал особую разновидность неореализма, которая оказала влияние на австралийских социальных теоретиков, психологов и правоведов, историков и этиков. Его идеи развивались Д. Армстронгом и Вул Моленсуортом в теории познания, Д. Пассмором в сфере историко-философского анализа, Ю. Каменкой при анализе этических проблем. Когда начиная с 1930-х гг., а затем и в послевоенные годы представителями Англии и США стал распространяться неопозитивизм, аналитическая философия не получила особых предпочтений, поскольку ей противостояла неореалистическая традиция школы Дж. Андерсона.

Центральное место в философской концепции Дж. Андерсона занимает проблема субъекта — объекта. Ее постановка во многом связана с полемикой Дж. Мура, Б. Рассела и Дж. Джеймса по проблемам логики и гносеологии с представителями абсолютного идеализма Т. Х. Грином и Ф. Г. Брэдли. Последние считали возможным получение достоверного знания на основе признания единства объекта и субъекта, а также активной роли субъекта в познании. Дж. Мур переосмысливает отношение субъекта и объекта, признавая независимое от субъекта существование объекта. Субъект рассматривается как функция активности, не влияющая на познаваемый объект, не опосредующая познание. Андерсон, восприняв положения Мура о нетождественности объекта акту его восприятия и непосредственном характере познания объекта субъектом, осознал противоречивость позиции английского неореалиста. Причину этого он видит в наметившемся у Мура растворении субъекта в познавательной активности, продолженной в позиции У. Джемса. Так, Андерсон определяет задачу развития концепции субъекта, свободной от ограничений идеализма и материализма, прояснения реальности, которая осуществляет познавательную активность. Австралийский философ выступает против дуалистического противопоставления субъекта и объекта, не позволяющего решить важную проблему логики как проблему объективного источника логических форм. Ее решение он видит на путях антипсихологической интерпретации логики и отрицания различий объективной и субъективной логики. Попытка раскрыть реальность психического в момент растущего антипсихологизма, кризиса интроспективной психологии и психологии сознания выливается в критику отождествления психики и сознания, психики и познавательного отношения. По его мнению, психическое ни материально, ни идеально, а некоторое реальное свойство подобное любому другому объекту внешнего мира. Под влиянием работ Зигмунда Фрейда и Мак Дугэлла Андерсон находит «качество» психики в эмоциональной активности, полагая влияние стремлений, желаний личности на ее познавательную активность. Процесс познания выступает как непосредственный выбор тех или иных объектов, осуществляемый в соответствии со стремлениями человека.

¹ *Baker A.J.* Australian Realism: The Systematic Philosophy of John Anderson. Cambridge : University Press, 1986; *Idem.* Anderson's Social Philosophy: The Social Thought and Political Life of Professor John Anderson. Sydney : Angus & Robertson Publishers, 1979.

В социальной философии Андерсон прошел стадии поддержки большевизма, критики сталинизма, защиты троцкизма, разочарования в «фактическом социализме», анархизме, либертарианстве и критического отношения к марксистской мысли¹. Многие интересуются социальными взглядами Андерсона. Для него это была метафизика. Признавая существующее как пространственно-временную систему, являясь иррелигиозной личностью, он отстаивает здравый смысл. Будучи философом, он не отвергает ни всякого рода божество, ни объективные сущности, постулируемые со времен Платона. Поддерживая традиционную философию, Андерсон не оставляет проблему сущности пространства — времени, высказывая особое мнение о ее абстрактной структуре: реальность имеет пропозициональную структуру. По его мнению, мир — это скорее мир фактов, чем мир вещей, что в чем-то повторяло логический атомизм Б. Рассела и *Трактата* Л. Витгенштейна. При этом он не приемлет атомизм, отстаивая доктрину бесконечной сложности вещей, и не понимал «позднего» Витгенштейна и «лингвистического поворота». Хотя некоторое сходство его онтологических взглядов и доктрин *Трактата* отмечены Дугласом Гаскингом. Не признавая новую логику Рассела, он пытается показать, что все предложения включаются в аристотелевские «четыре формы» субъектно-предикатных пропозиций. Так что заявляемая реальность отношений скрытно вводила их в эти четыре формы. На этой основе им разрабатывается оригинальная теория категорий, совершенствующая С. Александера, защищавшего реалистическую трактовку пространства, времени и категорий бытия, ведущих его на антисубъективистскую модификацию И. Канта. Его оригинальная система включала 13 категорий. По Александеру, воспринятому Андерсоном, пространство, время и категории представлялись не как формы опыта, а как формы бытия. Такое реалистическое толкование этих объектов и объяснение, как вместе они дают целое, представляли реалистические метафизику, онтологию, теорию общей природы бытия. При этом реализм Андерсона характеризовался видимой эмоциональной аргументированностью и критикой, — что явно отличало его от стиля философии Оксфорда и Кембриджа в 1920—1950-х гг., — как правило, враждебной систематической, конструктивной метафизики. Достижения математической логики Андерсон отбрасывал, полагаясь на традиционную силлогистику, использующую ее дефициты. Он не беспокоился о славе и продвижении, написал мало и по преимуществу в австралийских журналах.

Андерсон остался в памяти как человек, определяющий набор обсуждаемых идей, их тональность обсуждения в Сиднее. В этом он похож на Делёза. Оба они как общественные деятели надеялись на немедленную полезность своей работы во времени и пространстве каждодневной жизни, притом их исследования применялись во многих сферах гуманитарного знания. Возможно, это связано с обстоятельствами их жизни, которая при-

¹ *Feyerabend Paul*. Marxist Fairytales from Australia, in *Science in a Free Society*. L. : Verso, 1978; *Anderson J., Weblin Mark* (ed.). *A Perilous and Fighting Life: From Communist to Conservative; The Political Writings of Professor John Anderson*. Sydney, 1995; *Нечипоренко Л. А.* Некоторые вопросы марксистской философской мысли в Австралии. М., 1966.

зывала формировать понятия из потока времени, а не из идеальной сетки пространства категорий. В этом кроется и несвоевременный интерес Андерсона к К. Марксу и З. Фрейду, в которых он отмечал прорыв новаторских идей в слитный и рациональный строй общества и разума. В их доктринах его не устраивали механизмы, которыми они содействовали социальной или психической терапии конфликта, — на баррикадах или на кушетке. Отрицая сверхъестественного бога, он считал христианскую мораль предназначенной только для рабов. Термин «хороший» тогда реален, когда он использовался к объективным человеческим действиям, которые были свободными, критическими и творческими. Но этику не следует изолировать от метафизики. Это — органическая часть вселенной, выступающей существенной частью логики Андерсона. В любом случае — Андерсон был твердым моралистом вольнодумного разнообразия¹. Неудивительна обширность и спорность влияния Андерсона, постоянно исследовавшего и критиковавшего традиционные верования и учреждения. Действительно, это был философ, передавший незаинтересованную любовь к философии всем, кого он учил.

20.3. Академические свободы и либертарианцы

Борьба Андерсона за академические свободы и критику была реализована и в интеллектуальных принципах Либертарианского общества (*Libertarian Society* — Общество борцов за свободу), которое пришло на смену Обществу свободной мысли в начале 1950-х гг. и стало философской платформой целой субкультуры, известной в 1960-х гг. как «Удар» (*the Push*)². Позиция защиты религиозных и сексуальных свобод, расследования «политического, сексуального и религиозного авторитаризма», унаследованная от Андерсона, вела к тому, что участники Либертарианского общества порицали традиционализм как акт воли, как соединение учителем квиетизма и реакционного практического действия. Хотя, по словам Дж. Пассмора и Д. Армстронга, андерсонский фундаментализм был рациональным основанием их действий, как и психологическое и моральное влияние его реалистической философии.

«Удар» как группа представителей богемы и братства среднего класса писателей, рискованных журналистов, художников, уволенных преподавателей, игроков и неудавшихся поэтов и их доктрин, по словам Барри Хумфриса, источник своей привлекательности видел в том, что он представлял «остров волнения в море тупоумия». Философия Андерсона здесь была приспособлена для развития образа жизни, устремленного на секс, напитки, наркотики и азартные игры. При этом участники надеялись на возможность реальных изменений: так, практика критических раздумий и неодобрительного питья формирует некую этическую практику

¹ *Kennedy B. A Passion to Oppose: John Anderson, Philosopher. Melbourne : University Press, 1995.*

² Синонимов этого слова достаточно много — толчок, отставка, протекция, проталкивание, атака, натиск, напористость, напряжение, ответственный момент, толпа, шайка.

жизни, своеобразную технику «я». Девизом выступали слова Андерсона: «Желание безопасности и достаточности — подлинная марка рабского менталитета». И Маркс, и Фрейд были чрезвычайно важны для Андерсона и для «Удара». Классовая борьба Маркса и толкование Фрейдом неврозов, связанных с сексуальной репрессией и плюрализмом Андерсона и антиавторитаризмом, были основанием для теорий сиднейского общества. Вопрос, который волновал либертарианских философов А. Джима Бейкера и Джорджа Молнэр, был таков: люди формируют общественные движения или общественные движения формируют людей? Общество отклоняло карьеризм, что доводила до жаждущих истины Джермэйн Грир, стиль которой соответствовал либертарианской форме: напористый, антиавторитарный, непредсказуемый и часто отталкивающий.

Философские и политические взгляды либертарианцев пропагандировались в журналах «Broadsheet» и «Libertarian». Один из первых идеологов А. Дж. Бейкер (Джим) был студентом Андерсона и много лет издавал журнал «Гераклит», бывший чем-то вроде талисмана «Удара». Его центральная идея, что все вещи находятся в состоянии потока, говорила о тщетности попыток вызвать изменение. «Удар» с политической точки зрения был очень занятым, но политически бездействующим. Так много времени было проведено, обсуждая тщетность политических выступлений, что либертарианцы очень редко фактически делали что-либо. В результате их иногда называли *Futilitarians*. Вдохновение они черпали у таких мыслителей, как М. Номэд, В. Рейх, Г. Маркузе, В. Парето и М. Фуко. От Макса Номэда они взяли свой призыв «к постоянному протесту». Их политическая философия была антиавторитарной, скептически относилась к попыткам реформы. Это были пессимистические анархисты, требовавшие «перманентной революции» или постоянного протеста, который исключает любое определенное или окончательное решение классового антагонизма. Сексуальная свобода, по В. Рейху, связывалась с социальной и политической свободой, что вело к синтезу марксизма и фрейдизма.

В конце 1950-х гг. выдвинулся другой философ: Джордж Молнэр, родившийся в Венгрии и прибывший в послевоенный Сидней. Владея проблемами от экономики до философии, он развивал и распространял либертарианские идеи в пабах в центре города и на регулярных встречах в университете. Общество составило фактическую школу философии. Так Молнэр развивал интерес к метафизике, будучи лектором в университете Сиднея в 1960-х гг. С расколом университетского отдела философии он присоединился к радикальному Отделу общей философии, а затем ушел в отставку. Свою роль сыграл и Уол Сучтинг, марксистский лектор философии, считавший, что болезнь буржуазной культуры, как и предлагаемые альтернативы, стратегии и тактики не получали должных ответов со стороны аналитической философии. Следовало расширить сознание и воображение молодежи через концепции К. Маркса и Мао Цзэдуна, психоделики и наркотики. В Аделаиде Брайен Медлин был лидером в осуждении Вьетнамской войны. Дискуссии о проблемах марксизма, демократизации кафедр и борьба за академические свободы вместе давали эффект реальных действий. Вскоре на философской арене возникли феминисты, и про-

явились противоречия с неисправимыми марксистами. В философии появились новые лидеры, главным из них был признан Луи Альтюссер. А в 1980—1990-е гг. французские мыслители объединили марксизм, феминизм и психоанализ, оказав существенное влияние и на философию антиподов — М. Фуко, Л. Иригэри, Ж. Лакана, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийера, Ж. Делёза и др.

20.4. Мельбурнское витгенштейнианство

Доминирование реалистов в Сиднее вскоре было нивелировано витгенштейнианством в Мельбурне, оказавшим заметное влияние на философию в Канберре и других университетах. *Трактат* Витгенштейна с небольшим комментарием и верными оценками опубликовал австралийский «Журнал психологии и философии» (июнь 1923 г.). Самыми влиятельными фигурами были Дуглас Гаскинг и А. К. (Камо) Джексон. В 1951 г., когда Витгенштейн умер, они написали некролог, в котором отметили его огромное влияние на австралийскую и англо-американскую философию. Первым представил философию Витгенштейна Джордж Пол. Он и Гаскинг посещали лекции Витгенштейна несколько лет перед войной. Влияние Пола было существенно не только в пределах Отдела философии, но также и в Отделе истории и университете Мельбурна вообще. По его мнению, Витгенштейн показывает, что сама природа философского исследования заставляет человека путешествовать по широкой области применения, крест-накрест в каждом направлении, с различными точками зрения и разнообразными результатами. Так различные эскизы формируют картину места или области, которую вы могли получить. Вот почему Витгенштейн не представляет методики в философии; никакие методы не способствуют изобретению случаев и их познанию.

Стивен Тулмин замечает, что университет Мельбурна в 1940-х гг. был центром энергичного дискурса в сфере философской литературы. Студентами Джорджа Пола была группа немцев и австрийцев, которые случайно попали в Австралию в разгар войны, после интернирования в Великобритании как «угрозы национальной безопасности» и высылки, чтобы избавиться от них. Среди других европейцев — Курт Байер и Герд Бухдаль, Петер Хербст и позже Дэвид Фальк из Лондона. Они работали в Мельбурнском отделе философии наряду с такими австралийскими студентами, как Камо Джексон, Дон Ганнер, Брюс Бенджамин, Майкл Скривен и Алан Донэгэн. Они испытали воздействие аналитической философии в ее самой энергичной, оригинальной и творческой стадии.

Дж. Пол уехал в 1945 г. в Оксфорд, а Гаскинг приехал в Мельбурн ему на замену. Он вел себя как «старый большевик» Витгенштейна. И коллеги, и студенты отмечают ясность и прямоту Гаскинга в обсуждении проблем философии. При этом он беспокоился о том, что терминологические различия между *Трактатом* и философами в Сиднее могли помешать им схватывать его «философски осветительные» доктрины. Хотя он ничего не издал, А. К. Джексон считал его одним из самых влиятельных фило-

софов в Австралии. Свою репутацию он поддержал в Локковских лекциях в 1958 г. в Оксфорде. Он был «великим техником», по словам одного из его бывших студентов. На семинарах он «был пророческим и неясным», действуя в течение нескольких поколений как философский катализатор Мельбурнских студентов философии (Армстронг). Он очень хотел, чтобы его студенты остались независимыми, и упорно трудился, чтобы позволить им быть такими, помогая им избежать ловушек, тупиков, упрощенных решений и поверхностных суждений. Это было превосходным введением в философский стиль Витгенштейна и идеи, когда гарантия Мудрости уничтожала банальность. Таков путь в метафизике. Философия Витгенштейна вдвойне охватывалась с фланга: слева литературной теорией, процветающей на континенте через Ж. Дерриду и Ж. Лакана; и справа переподтверждением метафизической теории под американской гегемонией через У. Куайна. Действительно, философия не может игнорировать особенности и должна быть написана только как поэтический состав. Дж. Уиздом умерил его, говоря, что философия — то, где логика и риторика встречаются. Д. Армстронг повторил общее мнение: Витгенштейн — теперь великий философ в прошлом, как все другие. Только для немногих он до сих пор исключителен и продолжает приносить плоды.

В противовес высокомерию реалистов Сиднея в 1950-е гг., Мельбурн был космополитическим, оказывая гостеприимство разнообразным перспективам и профессионалам с проблемно ориентированным подходом к предмету исследования. Влияние Витгенштейна было сильным, но не подавляющим. Быстрое расширение сети университетов в Австралии с 1960-х гг. ликвидировало противостояние философских школ Сиднея и Мельбурна. В наши дни австралийское поле философии сочетает гегелевский метафизический интерес Сиднея с интернационализмом «аналитиков» Мельбурна.

20.5. Австралийский материализм

Австралийский материализм по большей части — физикалистская теория Дж. Смарта, У. Т. Плейса (учившихся у Гильберта Райля в Оксфорде) и «бескомпромиссный материализм» Д. М. Армстронга (утверждавшего тождество ментального и физического). Эта программа включала версию материалистической теории сознания и теорию идентичности «сознание — мозг». Этот материализм был существенен в трех сферах: как недооцененный теперь философский тезис, как один из важных случаев восстановления метафизики и как маркировка дней славы австралийской философии. Г. Райль декартовскую теорию видел как дуализм «разума» и «тела». Сознание — не более чем конструкция из ментальных процессов, преходящих и несознательных. Чувственные данные — часть «ментальной сферы» и не тождественны физическому объекту. Дж. Смарт вслед за Райлем углублял материалистическую теорию сознания, которая была предложена Д. Армстронгом. Его работа «Материалистическая теория сознания» (1968) была основой для его учеников. Она представляла идею, что «созна-

ние является мозгом», и отстаивала ее от разнообразных нападок. Ментальные состояния опознавались «состояниями человека, которые единственно определяются в терминах объектов, или ситуаций, вызывающих данные состояния». У. Плэйс, считая существование внутренних психических процессов бесспорным, в то же время признавал и физикалистское описание мира, в том числе психического. Так наметилась дорога к теории идентичности, признающей тождество психических процессов с физико-химическими процессами в мозге.

Материализм и реализм в Австралии невозможно представить без Дэвида Армстронга, сферой которого были классические философские проблемы. По его мнению, мир состоит из «конкретных сущностей, обладающих свойствами и связанных друг с другом», это цельная пространственно-временная система, которую возможно описать посредством завершенной физической теории. В работе «Восприятие и физический мир» (1961) он полагает, что восприятие приобретает знания или мнения о конкретных положениях дел в результате действия различных стимулов на органы чувств. При определении сознания он идет от Плейса и Смарта. Основой выступает книга Смарта «Философия и научный реализм» (1963). Армстронг пытается разработать теорию состояний центральной нервной системы для ощущений и ментальных состояний в целом, которые есть интенциональные состояния, имеющие определенную предрасположенность как причины определенного рода поведения. По Армстронгу, ментальные состояния — это и процессы мозга. В дальнейшем в работе «Сознание, истина и знание» (1973) он опирается на предположение Ф. П. Рамсея, что система сознания и убеждения играет роль «карты, по которой мы сверяем свой путь». Сознание неизменно оказывается «потенциальной причиной или тормозом для наших действий», поскольку в нем зашифрована информация, предрасполагающая к совершению действия.

Новейшая (американская) аналитическая «философия сознания» (*philosophy of mind*) уходит от теории психофизического параллелизма в пользу теории тождества духовного и телесного. Последние годы некоторые аналитики в витгенштейнианской «философии сознания» решение проблемы видят в когнитивистской методологии анализа психофизических процессов, объясняющей поведение субъекта причинным воздействием сугубо внутренней ментальной структуры. Подобный подход дает возможность придать психологии научный статус, считают Д. Фодор, С. Стич, Н. Хомский. Эти взгляды противоречат философии позднего Л. Витгенштейна, считавшего, что сами формы повседневного языка ведут к неверной интерпретации психологических состояний и процессов. Избежать их возможно при концептуальном анализе лингвистических средств, описывающих процессы сознания (и психики). Значимыми становятся исследования интенциональных референций сознания, «индивидуального языка» и познания «других сознаний», регистрации в языке болевых ощущений, ситуаций воления, воображения, психической предрасположенности к тому или иному действию. При этом витгенштейнианская парадигма философского анализа психики избегает крайностей когнитивизма и бихевиоризма.

Доминирование материализма в Австралии много лет не было абсолютным. Теория познания, философия языка и «моральная психология» считались более важными, чем онтология критики материализма, сочувствующие онтологии, отстаивали некий дуализм. Существенное влияние здесь оказывали Ч. Мартин в Аделаиде и Фрэнк Джэксон, который отстаивал влияние чувственных данных в репрезентативной теории восприятия в работе «Восприятие». Симпатии Джэксона и Д. Т. Кэмпбелла к материализму коллег свелись к одобрению сверхфеноменалистического *qualia*¹. В 1982 г. Фрэнк Джэксон издал «Eriphenomenal Qualia». Его центральный аргумент — то, что существование *qualia* — качественные аспекты определенных событий — остается пунктами, которые не может захватить физическая наука. Никакое количество физической информации не снабжает человека полной информацией о сознании. Экспатриант австралиец Брайан О’Шонесси отстаивает двойственность сознания в работе «Воля» («The Will», 1980).

20.6. Австралийский реализм

Реализм стремился к освобождению философии от идеалистической метафизики и эмпиризма и преобразованию философии по образу и подобию науки. Австралийский реализм означает сугубо деловой подход к группе сложных философских вопросов на границе реализма здравого смысла, научного реализма и материализма. Начиная с Дж. Андерсона, вольнодумца, политически радикального мыслителя, либертарианца, философы в Австралии имели тенденцию отстаивать реализм в онтологии. Этот реализм отражал представление, что объекты научных теорий (например, кварки, мезоны, молекулы ДНК и РНК) реально существуют, а не специально сконструированы. Его распространение было связано с интеллектуальными беженцами от христианства, озадаченными трудностями осмысления мира, существующего независимо от нас. Андерсон не принимал посредников между мыслями и вещами: логика должна иметь дело непосредственно с фактами или положением дел, а не с лингвистическими или умственными представлениями в предложениях и суждениях. Важно было и огромное влияние, связанное с регулярными посещениями начиная с 1970-х гг. американского философа Д. Льюиса, способствующего укреплению тенденции отечественного производства этих идей. Об этом явлении выразительно написал Ф. Джэксон в работе «От метафизики до этики» (1998). Основную роль в установлении научного реализма сыграл Дж. Смарт. Среди многих наследников Смарта выделяются Г. Нерлич и Х. Прайс. Нерлич уверен, что пространство не только абсолют, но и сущность.

¹ *Qualia* — это то, каким видит мир каждый человек, его взгляд на конкретные вещи или события, что-то, приобретенное личным опытом. В англоязычной аналитической философии сознания применяется для обозначения сенсорных, чувствительных явлений любого рода, например запаха розы или чувства горечи. Многие философы и когнитивисты под понятием *qualia* понимают и процессы внутреннего восприятия.

Нереалистическую теорию истины защищали при этом Б. Эллис и Б. Тэйлор, отразив влияние антиреализма М. Даммита из Оксфорда и Х. Патнэма из Гарварда (через бывшего его ученика Б. Тейлора). Хотя антиреализм — неясное понятие: его отождествляют то с феноменализмом, то с инструментализмом, то с номинализмом. Даммит последовательно отвергает точку зрения, что феноменализм антиреалистичен («Реализм» (1963)), как и критикует инструментализм («Наука и здравый смысл» (1979)), рассматривая конкретные вопросы теории познания, а не защищая антиреализм. Важно то, что Даммит отказался от онтологической антитезы реализма и идеализма, видя только логическое рассмотрение противоположностей. Так что при анализе логических суждений антиреалист волен устанавливать критерии истинности или ложности и допускать существование «индифферентных» суждений, которым не приписан предикат истины или лжи: все дело в интерпретации. Вызовы Патнэма метафизическому реализму более разнообразны: от физикализма до психофизического дуализма. Согласно «внутреннему реализму» Патнэма, значение термина не тождественно референту, это конструкция, состоящая из синтаксическо-семантических характеристик, стереотипа установки и описания экстенсии. Все эти составляющие изменяются в зависимости от «компетенции» говорящего и прочих «прагматических условий».

Реалистическое движение в Австралии подогревалось желанием сблизить философию с физическими науками, хотя модификации «реализма» зависели от понимания «научной теории», «истинного познания», независимого существования объектов и т.п., при этом сохраняя «лингвистический акцент» и сциентистские установки. Часто «метафизика» используется в уничижительном смысле, который ей дали позитивисты.

20.7. Нестандартные логики

Модальная логика, неклассическая логика, параконсистентная логика, релевантная логика и т.д. несут на себе антиреалистический груз. Интерес к формализации противоречил обычному безразличию к традиционной логике в Мельбурне и скептицизму сторонников Андерсона по отношению к новациям в этой сфере. Свою роль играл и состав логиков, по преимуществу мигрантов из Великобритании (Л. Годдард и Г. Прист), США (Б. Мейер), Новой Зеландии (Р. Роутли)¹. В Новой Зеландии и временная, и модальная логики успешно разрабатывались А. Приором, Дж. Хьюсом. А. Приор утверждает, что вместе с определением формальной достоверности высказывания субъект этого суждения должен быть отнесен к установленному времени. «Видимая эгоцентричность рефлексивного класса выражений ошибочна». Временные обстоятельства суждения реальны и не зависят от сознания субъекта и структуры языка. По Дж. Мэкки, условные высказывания, строго говоря, ни истинны, ни ложны, это — сокращенные рассуждения.

¹ *Routley R. Research in Logic in Australia, New Zealand and Oceania: Its Brief History and its Present State // Research Papers in Logic 14. Research School of Social Sciences, Australian National University (Reprinted in Ruch Filozoficzny. 1983. № 41: S. 127–162).*

Многие кафедры философии в университетах Австралии специализируются на новационных исследованиях по логике, среди них по «паранепротиворечивым» логикам Грэма Приста из Мельбурнского университета. Сформулированные в этом учении условия импликации автоматически изымают парадоксы как строгой, так и материальной импликации. Такого же качества и исследования Ллойда Хумберстоуна из Монаша — по модальной логике. Много делается по развитию современной риторической логики.

20.8. Этика

Консеквенциализм (или утилитаризм) доминировал в Австралии в последние годы XX в., главная идея которого — всегда делать то, что приносит лучшие результаты. Наиболее заметны в этой области работы П. Синджера из Принстона «Освобождение животных» («Animal Liberation», 1976) и «Практическая этика» («Practical Ethics», 1979) и др., применяющие принципы консеквентной этики к таким темам, как права животных, зверей и эвтаназия. Утилитаризм в этике провозглашает пользу ядром нравственности и критерием человеческих деяний. Он выступает против тирании людей над животными и зверями. Сегодня многие люди на планете следуют его призывам в отстаивании прав животных.

Прикладная философия и социальная этика стали в Австралии сферой, где философская методология используется для разрешения спорных практических и моральных проблем. Координирует работу Центр прикладной философии и социальной этики (CAPPE), образованный в 2000 г. и финансирующийся Австралийским исследовательским советом (*Australian Research Council*, ARC). Работая совместно с рядом университетов, философы в CAPPE постоянно выносят на суд академических и общественных форумов проблемы, волнующие общество: коррупцию, насилие, клонирование и современный терроризм, сущность аборигенной духовности и т.п.

Австралийские философы за последние годы многое сделали в сфере прикладной этики. Так, феминистская этика биологических исследований охватывает относительно широкий диапазон деятельности, включающий проблемы здоровья и медицины, гендерных проблем в политике, концептуализации болезни, что отчетливо выражено в феминистской социальной, этической или политической теориях. Правда, специфическая особенность феминистов обычно связана с «беспокойством, чтобы понять и устранить притеснение». Несмотря на относительно низкое число женщин в философии, феминисты в Австралии произвели существенное собрание произведений, диапазон которых включает историю философии, споры вокруг пола, секса и тела, экофеминизм и феминистские проблемы в этике.

20.9. Экология и философия маори

В 1960—1970-е гг. в Австралии развернулась борьба за экологию. Боролась за чистоту Большого Барьерного рифа, против разрушения Голубых

гор, за сохранение острова Фрейзер и озера Педдер, реликтового леса и т.д. Вэл и Ричард Роутли (как позже Вэл Плумвуд и Ричард Сильван) соединили философский, демографический, экономический и экологический анализ проблемы в одном томе. Они бросили вызов обычным академическим границам как барьерам для понимания и отклонили требования объективности как поддельные попытки защитить имущественные права, показав неэкономичность проектов, зависящих от субсидий налогоплательщиков и ведомых большей частью «необузданной идеологией развития». Мы уже вовлечены в саморазвитие мира, и не стоит отделять человека от природы в целях инструментализации и доминирования над ним. Ставя под угрозу существование мира, мы ставим в опасность и жизнь человека.

Что касается классических тем для континентальной философии, экзистенциализма и феноменологии, то положение здесь таково. Среди австралийских философов есть соглашение о фокусировании исследований на французских мыслителях, больше всего на Ж.-П. Сартре и до некоторой степени на С. де Бовуаре и А. Камю. Включены в эту сферу некоторые из идей С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти. Г. Марсель и К. Ясперс обычно анализировались в меньшей степени, наряду с Ф. М. Достоевским, Ф. Кафкой и С. Беккетом. В австралийской философии, связанной с обучением, экзистенциализм и судьбы феноменологии прослеживались особенно в 1960—1970-х гг. Однако исследования разбросаны в пределах от экзегетических комментариев и интерпретаций ключевых мыслителей и тем до практики экзистенциальной феноменологии. Экзистенциальная феноменология — использование феноменологического метода Э. Гуссерля, чтобы обратиться к экзистенциальным темам, в частности «бытия в мире» М. Хайдеггера. Эти темы соединены с широким диапазоном культурных и политических тем.

Знакомство австралийских философов с экзистенциализмом состоялось в середине XX в. А. М. Ритчи из Ньюкаслского университета в 1947 г. издал критический обзор экзистенциализма в австралийском «Журнале философии» с упоминанием С. Кьеркегора, К. Ясперса и Г. Марселя¹. В 1960-х гг. было мало терпимости к философии экзистенциализма за его иррационализм, субъективность и близость к жизненным религиозным проблемам. Наряду с феноменологией он испытывал недостаток в ясности и строгости и оставался «другим» в австралийских философских кругах. В 1967 г. Макс Чарлсуорт ввел второй летний предмет, «Современная европейская философия», в котором были выделены экзистенциализм Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар и М. Мерло-Понти. В этом начинании он был поддержан А. Бойсом Гибсоном, который также читал лекции по экзистенциализму в университете Монаш. Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, Ф. Ницше и М. Хайдеггер были популярными фигурами в исследовании экзистенциализма.

Экзистенциалистское общество было сформировано Д. Миллером в 1971 г. и продолжает предлагать ежемесячные общественные лекции

¹ Ritchie A. Critical Notice of *Existentialism* by Guido de Ruggiero // *Australasian Journal of Philosophy*. 1947. 25: 174—84.

по очень широкому диапазону тем. В начале 1975 г. Макс Чарлесуорт представил на национальном радио ряд программ по французскому экзистенциализму, которые были очень популярны (*Charlesworth, 1975*). В середине 1980-х гг. экзистенциализм уступил место более модным течениям структурализма, постструктурализма, деконструкции и постмодернизма. Хотя интерес к экзистенциализму возобновляется в первые десятилетия XXI в., вдохновленный Э. Левинасом, Ж.-Л. Нанси и А. Бадью, работы которых поднимают традиционные проблемы. Летом 2002 г. в Мельбурне Д. Рэтбоун, К. Шинглетон, М. Шарп и Дж. Рофф прочитали лекции о философии Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Ницше, С. Жижека и Ж. Делёза.

В конце 1970-х гг. М. Фуко, Ж. Лакан, Ю. Хабермас и Ж. Деррида обсуждались У. Сучтингом, П. Криттенденом, Д. Бернхеймом и М. Стокером. В 1974 г. группа исследователей (П. Фосс, Г. Таббенхоер, Т. Белл, Э. Бенджамин, М. Моррис и Э. Гросз) предприняла издание работ французских философов, связанных с постмодернизмом, особенно М. Фуко. Пришел подъем постмодернизма в форме «Futur*Fall, экскурсии в постсовременность»¹ — конференции, которая была проведена в университете Сиднея в июле 1984 г. Ее посетили более 700 человек. Докладчиками выступали Ж. Бодрийяр и Г. Спивак. Распространение произведений М. Фуко, Ж. Делёза, Л. Иригерей, Ю. Кристевой инициировали работы в этом направлении. Постмодернистское теоретизирование вышло за границы философии и коснулось многих тем жизни общества. Так, формируются новые поколения философов в Австралии, которые стремятся комбинировать понимание важности традиции мысли двух с половиной тысяч лет с пониманием значения современных мыслителей.

Следует отметить, что Австралия не отделена и от проблем диалога философских культур, проблемы Восток — Запад. В 1958 г. австралийский «Журнал философии» был посвящен Первой конференции в Канберре, которую спонсировало ЮНЕСКО, и по сути это был семидневный семинар с участниками из Индии, Пакистана, Австралии и Новой Зеландии (Кришна Дайя, Хумайюн Какбир, Шариф Хэким, А. Приор, Дж. Л. Мэкки, А. и К. Бойс Гибсон, Дж. Пэссмор, А. К. Байер). Азиатская философия была воспринята уважительно и с интересом. Индийская философия преподавалась в 1960—1970-х гг. Абу Сейидом Айюбом в Мельбурнском университете. Достойны упоминания имена Йога Чопры, Хана Руси, и Чина Лива Тана, работавших в университете Монаш.

Главные центры исследования и преподавания китайской философии были в университете Нового Южного Уэльса и австралийском Национальном университете (ANU). Кэрин Лай фокусировала исследования на современной уместности ранней китайской философии, особенно конфуцианства и даосизма («Введение в китайскую философию», 2008). Дж. Мэкехэм издал работу о конфуцианской герменевтике, а затем переключился на развитие китайской философии как академической дисциплины в XX в. и изучение роли буддистской мысли йогачара в современной китайской интеллектуальной истории. В других университетах

¹ Futur*Fall — подразумевается падение будущего.

известны преподаватели и исследователи китайской философии Ширли Чан, Ву Ксиэоминг, Фэн Чонгуй, Дж. Хэнэфин и П. Вонг.

Буддистская философия в Австралии и Новой Зеландии традиционно была сильна с наследством де Жонга в ANU и Иэна Мэббетта в Монаше. Филологическая работа Пола Харрисона в буддистских исследованиях всегда глубоко обращалась к философским проблемам, особенно в исследовании раннего буддизма Махаяны. Падмазири де Сильва работает над буддистской психологией, экологической этикой и эмоциями, прибыв из Шри-Ланка. В 1995 г. американский Джэй Гарфилд основал Буддийский центр исследований Тасмании, связывающий его с Центральным институтом высоких тибетских исследований в Индии¹. Эта программа приглашает студентов для изучения буддистской философии в Индии. В дальнейшем (1998) Гарфилд стал профессором Смитского колледжа и продолжил работу в данном направлении.

Заслуживает особого внимания и австралийская философия аборигенов, т.е. комплекс «народной философии», включающий системы практических знаний аборигенов, которые прибыли в Австралию больше чем 50 000 лет назад, заселили эту обширную страну задолго до европейского «вторжения» и изобрели тщательно продуманные формы отношений родства, экономические системы охотника-собирателя и способы улаживания споров. Они развивали приблизительно 200 различных языков с новыми грамматическими структурами. Во многих коренных сообществах сегодня люди говорят на трех или четырех языках, включая специальные языки, используемые в ритуальных контекстах. Это богатое наследство практической рациональности было запутано в сложных квазирелигиозных организациях мифов, символов, обрядов и церемоний о том, как возник космос, появились люди, человеческая сексуальность и воспроизводство, земля аборигенов, возникло зло, смерть и жизнь после смерти.

Антропологи А. П. Элкин (1891—1975), Т. Г. Х. Стрелов (1908—1978) и особенно В. Э. Х. Штеннер (1905—1982) попытались показать, как элементарная «философия» могла бы быть построена из этого массива мифологического материала. Ища аналогии между аборигенной мыслью и европейской философией, они отмечают отсутствие у них досократической мысли, неотделенность ее от мифов, как и «плачевное невежество» западных исследователей в отношении глубокой семантики коренных языков, включая секретные языки обрядности и искусства.

Близкие проблемы связаны и с философией маори. Их полинезийское перемещение началось в Африке и в течение нескольких тысяч лет прошло через Индийский океан, к западному побережью Индии, отсюда в Юго-Восточную Азию. Из Тайваня были перемещения на запад в Мадагаскар и восток в Архипелаг Бисмарка (к востоку от Новой Гвинеи), затем в центральную Восточную Полинезию.

История философии маори охватывает три наслаивающиеся фазы: 1) полинезийские основы в долгом пребывании в Тихом океане; 2) последующая остановка в *Aotearoa* (маори — Новая Зеландия) и формирование

¹ *Garfield J.* The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's «Mulamadhyamakakarika». N. Y. : Oxford University Press, 1995.

племенных традиций; 3) становление философии «быть маори» вследствие прогрессивной урбанизации. Эти три фазы философии маори являются прогрессивными, каждая основывается на более ранних мировоззрениях, традициях и ценностях. Итак, у философии маори есть свои корни в Тихом океане. Есть богатые лингвистические, анатомические, генетические, устные, археологические, навигационные и культурные доказательства, что маори имеют близкие сходства с другими тихоокеанскими народами и достигли *Aotearoa* приблизительно в 1300 г. н.э. Язык маори имеет много общего с языками населения Гавайев, Раротонги и Таити. У них отмечается полинезийская традиция олицетворения окружающей среды, соединения человеческого происхождения с миром природы и привлечение пейзажа, чтобы цементировать личную идентичность.

Первые публикации раскрыли элементы основных племенных положений. Реувети Кохере¹ издал пословицы, которые охватили отношения и ценности, такие как коллективная сила, устойчивость ресурса, племенная власть и экологическая стройность. У Нга Мотеатеа коллекция племенных песен, отредактированных Апирана Нгата, дает исторические маркеры и новую способность проникновения в суть способов мышления и понимания мира, включая племенную генеалогическую гордость, значение места и богатое использование образов, которые сравнили отношения человеческих столкновений с природными явлениями². Городские маори, желающие «жить как маори» и участвовать в мире маори³, в урбанизированном мире, повлиявшем на их культурную идентификацию, должны осознать, что можно «быть маори», используя язык маори как главный маркер идентичности, смотреть телевизионный канал маори, посещать школы языкового погружения *Māori* и читать печатные СМИ маори.

Представленная картина философской мысли Австралии показывает ее ризоматическое мировосприятие, которое требует постоянной настройки на определенные векторы социокультурной, научно-технической, экологической, правовой, экономической и в конечном счете — философской жизни континента. Постмодернизм показал, что нет догм, которые нельзя игнорировать, пересмотреть, интерпретировать. Влияние Востока и Запада, Севера и Юга теперь явственно ощущается и в жизни общества, и в жизни философского сообщества антиподов.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Раскройте особенности становления и развития философии в Австралии.
2. Назовите главных представителей философии в Австралии.
3. Какие проблемы были актуальными для мыслителей континента?

¹ *Kohere R.* He Kōnae Aroha Maori Proverbs and Sayings. Wellington : A. H. & A. W. Reed, 1951.

² *Ngata A.* Nga Moteatea (The Songs): A Selection of Annotated Tribal Songs of the Maori with English Translations. Wellington : The Polynesian Society, 1950.

³ *Durie M.* A Framework for Considering Maori Educational Advancement // Nga Kahui Pou. Launching Maori Futures. Wellington : Huia Publishers, 2003. P. 197–211.

Аналитические вопросы и задания

1. Какие основные вопросы волновали Дж. Андерсона и андерсонизм?
2. В чем причина либертарианства?
3. Раскройте специфику австралийского материализма и реализма.
4. Проанализируйте возможности экологической философии в Австралии.

Творческие вопросы и задания

1. Можно ли определить степень влияния Б. Рассела и Д. Мура на андерсонизм?
2. Как вы считаете, мельбурнское витгенштейнианство способствовало развитию новых сфер в философии на континенте?
3. Выявите особенности развития философии маори.
4. По вашему мнению, способствовал ли экзистенциализм актуализации проблем человека на континенте?

Литература

Армстронг, Д. М. Материалистическая теория сознания / Д. М. Армстронг // Аналитическая философия. Избранные тексты. — М. : Изд-во МГУ, 1993.

Браун, Р. А. Современная философия в Австралии / Р. А. Браун. — М. : Юрайт, 2008.

Пассмор, Дж. Современные философы / Дж. Пассмор. — М., 2002.

Современная мировая философия / под ред. А. С. Колесникова. — М. : Академический проект ; Альма Матер, 2013.

A Companion to Philosophy in Australia and New Zealand / ed. by Graham Oppy and N. N. Trakakis. — First edition. — Monash University Published, 2010.

Grave, Selwyn. A History of Philosophy in Australia / Selwyn Grave. Australia : St. Lucia, Queensland, 1984.

Franklin, James. Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia / James Franklin. Melbourne, 2003.

Глава 21

ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНИИ

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- особенности категориального аппарата основных представителей главных направлений современной немецкой философии;
- место современной немецкой философии в истории философии и содержание учений главных мыслителей второй половины XX в.;
- особенности и теоретические признаки герменевтики, Франкфуртской школы, феноменологии, философской антропологии, философии культуры;

уметь

- анализировать историко-философские, гносеологические и творчески-личностные истоки основных направлений немецкой философии;
- осуществлять критику и творческое продолжение представлений немецких философов о справедливости, аутентичности человеческого существования, морали и нравственности;
- самостоятельно оценивать вклад главных направлений философии Германии второй половины XX в. в современную философию;

владеть

- навыками изучения основных текстов, герменевтического и феноменологического анализа повседневности;
 - методологией отыскания перформативных противоречий (К.-О. Апель), постижения «моральной логики социальных конфликтов» (А. Хоннет), реализации «права на оправдание» (Р. Форст), основами лингвистически-философского анализа (Э. Тугендхат), пониманием критической теории современного «позднекапиталистического общества» (Ю. Хабермас).
-

В современной философии Германии существует целый спектр различных направлений, разрабатывающих свою проблематику: критическая социальная теория, кантианство, гегельянство, феноменология, философия культуры, герменевтика. Работают Международные общества А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и др., издается полное собрание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. Конечно, на философские поиски оказывают заметное влияние британская аналитическая философия и американский неопрагматизм. Обилие направлений объясняется традициями университетской корпоративности, ролью ведущих центров философии. Кроме того, вузовские преподаватели в Германии, и философы в том числе, подняты на социальную высоту «подчиненной группы господствующего класса» (Пьер Бурдье) и считаются государственными служащими высокого ранга. Отсюда следует спокойная уверенность в себе (у всех, и даже у молодежи) и открытость к диалогу, глубокий и искренний интерес к мнению собеседника (как

к равному, а интеллектуальные лидеры — это просто первые среди равных), и если универсализировать, то эту черту можно назвать толерантностью.

Главный акцент мы сделаем на изложении идей философов, так или иначе связанных с Франкфуртской школой, которую в большинстве учебников по истории философии стали игнорировать. Среди них известные философы (Ю. Хабермас, А. Хоннет и пр.), а также почти неизвестные у нас в стране (Р. Форст, Б. Либш и др.). Связь между Франкфуртской школой и всей грандиозной философской традицией Германии проходит через философскую герменевтику Г.-Г. Гадамера и дискуссию с ней молодого Ю. Хабермаса. Однако нельзя обойти ряд других современных мыслителей, которые определяют интеллектуальную атмосферу в современной Германии в этой области, поэтому в главе будут представлены основные идеи Б. Либша, Д. Хенриха, Э. Тугендхата и П. Слотердайка. Наконец, мы показываем связь современной философии Германии с великой немецкой классической философией. Так, мы обращаем особое внимание на истоки теории А. Хоннета в социальной философии молодого Г. В. Ф. Гегеля, а концепции «права на оправдание» философии Р. Форста — в моральной философии И. Канта. Благодаря же Б. Либшу очевиден диалог современной немецкой философии с французской последних десятилетий, которую у нас упрощенно отождествляют с постмодернизмом.

21.1. Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера и дискуссия с ней Юргена Хабермаса

Создатель одной из самых влиятельных в Германии в XX в. философско-герменевтических систем **Ганс-Георг Гадамер** (1900—2002) возвращается к открытой еще В. Гумбольдтом зависимости мировоззрения членов культурной традиции от правил порождения смыслов слов в языке, чтобы именно в этих правилах обнаружить потенциал разума, обеспечивающий непрерывность традиции. Овладевая любым языком (как родным, так и чужим), мы неизбежно сталкиваемся с непонятными нам смыслами слов и выражений; тем самым мы оказываемся в ситуации интерпретации. Язык несет в себе возможности снятия подобных затруднений, причем это делается совершенно естественно посредством *перевода*. Для того чтобы охарактеризовать герменевтическое самодвижение языка, Гадамер использует введенный еще Э. Гуссерлем образ «горизонта», который выражает заданные определенной исторической ситуацией границы постижения смысла речи (родной или чужой). Герменевтическая интерпретация происходит в форме «сплавления горизонтов», когда исследователь-«переводчик» преодолевает рамки своей исторической ситуации тем, что он *условно принимает* правила смыслообразования в другом языке (имеется в виду иностранный язык или же родной язык, как его употребляли люди прошлого), а также те правила перевода, которые имеют место уже в нем. Возникает ситуация обмена «языковыми перспективами», и в реальности проявляется исторический разум, который гарантирует универсальность

понимания¹. Таким образом, именно в рефлексивности языка содержится возможность неограниченного диалога как между разными культурно-языковыми традициями, так и между поколениями внутри одной традиции.

Развивая свою концепцию дальше, Г.-Г. Гадамер отмечает, что по отношению к пониманию *применение* к определенной ситуации служит интегрирующим моментом, определяющим способ выявления смысла данного интерпретируемого выражения из всех возможностей, заложенных в культурно-языковой традиции. В ходе применения герменевтического знания абстрактная всеобщность языковых правил определяется к intersubъективно значимой конкретной всеобщности. Понимание посредством применения есть продолжение повседневной коммуникации рефлексивными средствами — путем исследования самоочевидностей, присутствующих в традиции, и именно в обосновании этого положения **Юрген Хабермас** (род. 1929) видит главное достижение герменевтики Гадамера.

Применение несет в себе морально-практическое измерение, которое соотнобразуется не с критерием истинности, а с критерием достоверности. Исследователь ставит себя на место актуального или потенциального автора изучаемого артефакта (например, фрагмента текста) и изучает, каким образом в той ситуации этот автор руководствовался нормами культурно-языковой традиции (и в чем он привносил в текст свою индивидуальность, вплоть до того, что совершал «грамматические ошибки»). Знание норм культурной и языковой традиции не детерминирует поведение личностей жестким образом, а носит рекомендательный характер. Тем не менее субъект действий постоянно испытывает на себе последствия соблюдения или пренебрежения нормами традиции. Исследователь часто знает «рамочные границы» изучаемой им ситуации — например, он знает, чем она завершилась. Поэтому его задача — не выносить однозначные оценки, а развернуть диалог с личностью создателя данного артефакта — диалог, в ходе которого автор сам будет отвечать, почему он поступил именно так, а не иначе, и какой смысл имели для него самого непонятные для нас символические образования в его тексте или в его поведении².

Таким образом, согласно Г.-Г. Гадамеру, суть герменевтического метода состоит в помещении объекта познания в контекст развертывающегося смыслового содержания языковой традиции, а актуализацию исторического разума и опосредование мировоззрения познающего субъекта и создателя артефакта обеспечивает процедура применения. Однако Гадамер, выдвигая на первый план авторитет традиции, выражающийся в сознании исследователя на «предрассудочном» уровне, не учел возможности критической рефлексии исследователя, в результате которой в традиции вскрывается момент насилия и подвергаются сомнению ее догматические

¹ См.: Гадамер Г.-Г. Истина и метод : пер. с нем. М. : Прогресс, 1988. С. 447—453, 508—528 и др. См. также интерпретацию Ю. Хабермасом герменевтической концепции Г.-Г. Гадамера в работе: *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 1973. S. 251—285.

² Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 373—383, 421—426.

притязания. Тем самым герменевтика превращается в критику идеологий, и в 1960-е гг. именно так понимали ее задачи К.-О. Апель и Ю. Хабермас¹.

В ответ своим критикам Гадамер доказывал, что его философию восприняли ограниченно, поскольку на базе герменевтики можно построить универсальную теорию понимания смысла и взаимопонимания личностей. С другой стороны, Гадамер указывал своим критикам на опасность искаженного понимания реальности с их стороны, если они решают, что только они обладают истиной и вправе судить об «ослепленности» (*Verblendung*) несогласных с ними общественных субъектов. В результате Хабермас пересмотрел свою позицию: если сначала он писал о своем проекте универсальной «теории коммуникативной компетенции», то после дискуссии он начал разрабатывать теорию коммуникативного действия. Эта теория ориентирована на идеал общности аргументирующих, превосходящей их конкретные точки зрения, причем именно через соревнование аргументов эта общность и образуется. Философ призван обосновать формальные условия, внутри которых коммуникативный разум сможет свободно развернуть свой потенциал, и описать процесс постепенного осуществления последнего в ходе социальной эволюции, а уже затем сформулировать критическую теорию современности — показав, в чем конкретно существующие общественные отношения препятствуют этому объективному осуществлению в реальности коммуникативного разума.

Итак, дискуссия о философской герменевтике между Хабермасом и Гадамером сводилась к поднятому Хабермасом вопросу о возможности применения к культурной традиции и истории моральной точки зрения, ориентированной на универсальные принципы справедливости. Гадамер вскрыл слабые места в предложенном молодым Хабермасом варианте «критической рефлексии» и побудил его тем самым иначе обосновывать коммуникативный проект теории справедливости. При этом он не принял саму идею моральной рефлексии и ограничился указанием на игру как на процесс согласования друг с другом множественных (и нередко противоборствующих) сил. Преемник Хабермаса, современный руководитель Франкфуртской школы Аксель Хоннет вновь указал на необходимость привлечения в герменевтическую рефлексию моральной точки зрения.

21.2. Эволюция Франкфуртской школы

Франкфуртская школа, которая возникла на базе Института социальных исследований — первого и самого крупного научного учреждения немецкой социал-демократии, основанного в 1923 г., — после ухода Т. Адорно и М. Хоркхаймера, на рубеже 1960—1970-х гг. некоторое время пребывала в ранге рядового научного учреждения, но в конце 1990-х гг. (после избрания ее руководителем А. Хоннета) возродилась и привлекла новое поколение мыслителей. Теперь она — уже влиятельное направление в социально-гуманитарном познании на Западе, и ученые не только Гер-

¹ *Apel K.-O., Habermas J. U. A. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 1971.*

мании, но и США, Великобритании, Франции часто ссылаются на работы лидеров школы последней трети XX в. — Юргена Хабермаса, Карла-Отто Апеля и Акселя Хоннета, иногда заимствуя их идеи, иногда полемизируя с ними. В настоящее время Франкфуртская школа развивается как на базе Института социальных исследований, так и на основе Института философии Франкфуртского университета — обоими учреждениями руководит Аксель Хоннет. В последнее время в школе вновь произошла смена поколений, связанная с уходом на пенсию самого Акселя Хоннета, и наиболее возможным преемником большинство немецкой философской общественности считает Райнера Форста.

Лидеры Франкфуртской школы в 1980—1990-е гг. Юрген Хабермас и Карл-Отто Апель в интенсивной полемике выработали два способа понимания дискурса. При этом Аксель Хоннет стремится, в отличие от Хабермаса и Апеля, в поиске метафизических оснований дискурса опираться скорее не на И. Канта, а на молодого Г. В. Ф. Гегеля, вводя в пространство диалога, как Хабермас и Апель, социальную психологию, психоанализ, социологию и пр.

21.3. Дискурс как рефлексивная форма коммуникативных действий: подход Юргена Хабермаса

Основные произведения Ю. Хабермаса — «Структурные изменения общественности» (1962), «Познание и интерес» (1968), «Теория коммуникативного действия» (1981), «Постметафизическое мышление» (1-й том — 1988, 2-й том — 2014), «Фактичность и значимость» (1992), «Между натурализмом и религией» (2008), «Моральное сознание и коммуникативное действие» (1983), «К конституции Европы» (2010). Однако система Хабермаса основана на трех ключевых понятиях — коммуникативного разума, коммуникативного действия и дискурса.

Отправным пунктом всех его рассуждений является идея коммуникативного разума. Прежде всего, этот разум невозможно представить по модели субстанции: его содержание не задано изначально, его нет как некоего местопребывания (будь то в пространственно-временном мире — в голове у людей, будь то в мире интеллигибельном). Имеются только предпосылки достижения согласия между людьми, которые укорены в языке: т.е. язык, если ему не мешать, сам приведет участников дискурса к совместно разделяемой истине (на это открытие и претендует Хабермас). Но язык — больше, чем средство общения, он — еще и среда общения (*Medium*), в которую помещены говорящие субъекты и которая оформляет их мировоззрение — «разводит» его по уровням объективного, социального и субъективного «миров»¹. В этом смысле коммуникативный разум находится всегда как бы в потенциальном состоянии и актуализируется только в ходе реальных практик общения. А дальше сами субъекты общения в результате

¹ Об этом см.: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns*. 4. Aufl. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 1987. Bd. 1. S. 144—148. Саму идею о трех мирах Ю. Хабермас взял у К. Поппера из его книги «Объективное познание».

постоянного пребывания в ситуации диалога приобретают так называемую коммуникативную компетенцию — умение разграничивать упомянутые «миры» в своем сознании и способность критически относиться к своей собственной позиции, а также к позиции своих партнеров по диалогу.

Фундаментом коммуникативной компетенции является так называемое децентрированное мировоззрение, т.е. сознание, которое интегрирует мое собственное «я», социальный и объективный миры. Так содержание моих переживаний перестает быть решающим, а опосредуется содержанием двух других миров, находящихся в моем сознании. Я способен занимать рефлексивную позицию по отношению к себе, начинаю осознавать себя сознающим, и мое сознание превращается в самосознание в результате «возвращения к самому себе» из взаимоотношений с другими, так что я узнаю себя как «другое я другого я», и это же делают все остальные участники дискурса¹.

Предпосылкой взаимопонимания служит формально-прагматическая структура речи, т.е. притязания на значимость высказываний. Я (т.е. говорящий) не могу ничего сказать, не ориентируясь на возможную реакцию своего партнера по разговору (т.е. слушателя), а именно: одобрение содержания моего высказывания или отклонение его. Высказывание имеет значимость как для меня, так и для другого субъекта при подтверждении притязания на истинность, правильность или правдивость моего высказывания в зависимости от того, в каком из трех «миров» находится обсуждаемый в разговоре предмет. Эти притязания принимаются слушателем либо автоматически, либо под влиянием аргументов говорящего. Слушатель обладает неким «кредитом доверия» по отношению к говорящему, рассчитывая на основания его точки зрения. Когда разногласий не возникает, то говорящий и слушатель договариваются о совершении совместных действий на основе общего плана; такова логика *коммуникативного действия*. В противном случае они начинают аргументировать и тем самым трансформировать свои точки зрения — коммуникативное действие переходит в свою рефлексивную форму, в форму *дискурса*.

Коммуникативный разум имеет четко выраженное моральное измерение: говорящий и слушатель признают друг друга в качестве личностей, достойных права на самостоятельную позицию. Диалектически дополняющий момент разума возникает в результате долгих дискуссий, ведущих к взаимопониманию, которое подвижно, поскольку его содержание каждый интерпретирует по-своему: в коммуникативном взаимопонимании присутствует момент «неидентичного», по Хабермасу. Эти неидентичные моменты согласуются друг с другом по принципу сплавления горизонтов в совместной деятельности в трех мирах, для которой коммуникативное согласие представляет собой коллективно разделяемый *план взаимных действий*. Поскольку Хабермаса не устраивает монологизм кантианского обоснования морали (каждый самостоятельно постигает для себя, где лежат истоки «человечества» в «лице самого себя и другого» как «самоцели»),

¹ См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2000. С. 205–211.

он полагает, что мораль укоренена в правилах дискурса. Это — те исходные предпосылки (*Präsuppositionen*) рационального обсуждения любого вопроса, опираясь на которые, действующие субъекты в коммуникации друг с другом сумеют выработать такую норму своего поведения, с которой они все согласятся «*без какого бы то ни было принуждения*».

Хабермас решает, что обоснование морали лежит не в плоскости метафизики или антропологии, а в сфере социальной философии. Дискурсы существуют в реальных условиях и должны быть подкреплены институтами демократического правового государства, так что субъекты гражданского общества вынуждены следовать правилам дискурса. Более надежный передаточный механизм (*Transfer*) от морали к практическим действиям, мотивирующий человека к справедливым поступкам, может заключаться в правовой норме, обладающей качеством позитивности и принуждающей к легальному поведению (т.е. соответствующему долгу, хотя максима может быть и безотносительной к нравственности). Самое главное: вся эта демократическая правовая система существует для того, чтобы гарантировать наличие у каждого человека фундаментальных субъективных прав и их соблюдение. В результате все конкретное содержание норм действий в обществе и правовых норм, в частности, есть результат творческой деятельности общественности, без которой вся система обречена на деградацию. Эта спонтанность не вынуждается правом, а обеспечивается либеральной политической культурой общества, качествами граждан государства: право должно открыть источники легитимации, над которыми оно само не властно.

Итак, Хабермас не дает окончательное обоснование морали, которое предпринимал Апель, а предлагает безальтернативность — нежелание субъектов достичь согласия ведет к самоизоляции; эгоист и скептик «выпадают» из человеческих отношений, теряют контакт с жизненным миром и тем самым — с реальностью. Хабермас считает, что исследование процессов коммуникативной рационализации жизненного мира и поиск согласия с другими открывает шанс трансформации всех институциональных порядков в направлении реализации идеала неограниченного коммуникативного сообщества, т.е. сообщества индивидуализированных (т.е. стремящихся к осуществлению своего творческого потенциала) личностей, ведущих рациональный образ жизни на базе универсальных ценностей — свободы, справедливости, красоты.

Карл-Отто Апель предлагает альтернативную программу обоснования морали — через «сократический разговор» с оппонентами, настаивающими на необязательности для них правил морали, и через обнаружение в такой позиции так называемого перформативного противоречия.

21.4. Карл-Отто Апель: идея трансцендентальной прагматики

Главные работы **Карла-Отто Апеля** (род. 1922): «Трансформация философии» (1973), «Дискурс и ответственность» (1988), сборник статей «Полемики в ходе апробации трансцендентально-прагматического подхода» (1998) и др. Основная идея философа такова: когда мы порожд-

даем любое осмысленное высказывание, мы тем самым ориентируемся на восприятие смысла этого высказывания другими, кому оно адресовано. Но другой вовсе не обязан соглашаться с моим высказыванием, поэтому каждый раз, когда я говорю нечто, я потенциально готов аргументировать. Теперь — принципиальный вопрос: а перед кем я аргументирую? Перед реальными слушателями? Предположим самую лучшую для меня ситуацию, при которой я сумел ответить на все контраргументы и убедить всех актуальных оппонентов; означает ли это, что я прав? Хабермас отвечает на этот вопрос с позиции фаллибилизма: в принципе, в любом знании присутствует элемент относительности, и не исключено, что в будущем будут предложены совершенно иные символические системы, бросающие новый свет на саму реальность. В этом пункте Апель и расходится с Хабермасом: создавая высказывание, я ориентируюсь «на возможную критику идеального коммуникативного сообщества», т.е. всех тех личностей, которые в принципе могут что-то сказать по данному поводу, невзирая на то, где и когда они жили. В стиле философии И. Канта Апель считает это представление «трансцендирующим моментом в своей позиции», однако в отличие от Канта трансцендентальное единство мыслится в пределах этого мира, поэтому Апелю требуется обоснование идеи «неограниченного коммуникативного сообщества» (чему как раз и посвящена вся работа «Трансформация философии»).

Чтобы ответить на вопрос, каким образом это идеальное сообщество аргументирующих соотносится с реальными практиками общения, Апель исследует принцип непротиворечивости высказываний. Тут недостаточно формально-логической непротиворечивости, но должна присутствовать и непротиворечивость «перформативная»: речь идет о тех исходных предположениях (*Präsuppositionen*), которые несомненны для говорящего и слушателя и знание о которых является условием возможности речевого общения. Это — имплицитное «знание-как» (*know-how*), которому Апель пытается придать теоретическую форму (*know-that*), но сделать он это может только на конкретных примерах¹. Другими словами, консенсус предшествует любому разговору, потенциальное содержание консенсуса тождественно условиям возможности смысла высказывания; но это — консенсус «непроговоренный». И работа философа как раз и заключается в том, чтобы разъяснять своим оппонентам их непоследовательность: показать, что эксплицитное содержание их высказываний противоречит этому имплицитному смыслу, лежащему позади оснований конкретных точек зрения участников дискурса. Например, в дискурсе нельзя считать себя несуществующим, так как последовательное несуществование не позволяет вообще ничего делать, в том числе и вступать в дискурс; нельзя утверждать незначимость для себя точек зрения других, так как последовательное проведение этой позиции вообще не подразумевает какой бы то ни было диалог с другими и поведет к разрыву всех социальных связей.

¹ *Apel K.-O. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung (1987) // Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 1998. S. 165.*

Однако невозможно полностью перевести имплицитное «знание заднего плана» (*know-how*) в актуальное теоретическое знание (*know-that*), ибо сама позиция объективирующей рефлексивности имеет свои пределы применимости; а мы пытаемся выразить этот самый исходный консенсус между говорящим и слушателем так, как если бы он допускал полноценное переводение в осмысленные высказывания. Поэтому Апель советует прибегать к принципу благоразумия в каждом конкретном случае, чтобы наш сократический разговор с оппонентами был бы доверительным. Но если предварительного согласия нет, то надо исследовать причины нарушения этой подпочвы исходного согласия. Дискурсы возможны только в искусственных условиях развитой институциональной среды, в которых все участники равноправны, отсутствует насилие, между дискутирующими нет психологических, ментальных или даже пространственно-временных барьеров.

Применение идеальных принципов этики дискурса в социальных условиях, когда предпосылки реальных дискурсов только формируются, провоцирует опасность чрезмерных требований к участникам дискуссий там, где еще не сформировалась институциональная среда для них. Эту проблему Апель поднимает в книге «Дискурс и ответственность»¹: целью этики дискурса вовсе не является замена всех институтов и конвенций аргументирующим дискурсом, но перестройка их таким образом, чтобы они не противоречили «основному принципу универсализации». Однако следует учитывать последствия поспешного применения этого принципа при отсутствии условий для такого применения. Поэтому к «основному принципу универсализации» Хабермаса Апель прибавляет «принцип дополнения», который легитимирует стратегическое действие «с целью созидания условий применимости этики дискурса». Этот принцип «ориентируется не на субстанциональный телос благой жизни, а на телос устранения препятствий, которые стоят на пути применения чистого принципа дискурса»; при этом ориентация на взаимопонимание смягчается в пользу ориентации на успех. Стратегическое действие подразумевает борьбу за свои права членов сообщества, которую они должны вести так, чтобы не нарушать тот уровень нравственности, что уже достигнут в жизненном мире, и ориентироваться не на ближайшие, а на отдаленные последствия². То есть успех этой борьбы зависит от того, насколько программа социальных преобразований, которую предложат носители дискурсивных сообществ, соединится с интересами социальных сил в реальном обществе. В таком случае наиболее прогрессивные социальные слои поддержат эти преобразования, и возникнет эффект самоподдержки: новые институты дискурса будут способствовать образованию устойчивого дискурсивного духа, преобразующего остальные социальные институты.

Почему дискурсивная общественность должна обязательно считать, что только она является носителем разума в обществе? Не осуществляется ли

¹ *Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 1990. Появление этой работы было обусловлено книгой Ханса Йонаса «Принцип ответственности» (1979) и дискуссией с Хабермасом.

² *Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung.* S. 146–160.

разум в истории подспудно, как бы за спинами у людей, которые могут преследовать эгоистические интересы или действовать исходя из иррациональных порывов? Если мы начнем мыслить в русле подобного подхода, то сразу же вспомним о философии истории Гегеля. Эта философия не обязательно должна вести к марксизму и к идее классовой борьбы; и современный лидер Франкфуртской школы Аксель Хоннет, отталкиваясь от мыслей молодого Гегеля, вырабатывает иную, альтернативную ортодоксальному марксизму методологию постижения социальных конфликтов.

21.5. Аксель Хоннет: идея исследования моральных оснований социальных конфликтов

Главные работы **Акселя Хоннета** (род. 1949): «Критика власти» (1989), «Борьба за признание» (1994), «Разорванный мир социального» (1997), «Другое справедливости» (2000), «Невидимость» (2002), «Патологии разума» (2007), «Я в Мы» (2010), «Право свободы: очерки демократической нравственности» (2011). В книге «Борьба за признание» (1994) Хоннет вслед за молодым Гегелем считает, что моральная автономия не имеет характера чистого долженствования, а реально влияет на социальную действительность¹. Однако для понимания этого необходимо изменить методологию постижения общества и положить в основу ее не принцип социального атомизма, а солидарность. Если для сторонников социального атомизма эгоистические субъекты заключают общественный договор, чтобы ограничить состояние «войны всех против всех», то для Хоннета изначально существует нравственная тотальность, в которой индивидуальные воли гармонизированы. Однако отдельные субъекты овладевают средствами к жизни других субъектов, исключая последних из тотальности, на что те в свою очередь отвечают борьбой за свои поправленные права. Это ведет к разрушению нравственной тотальности, которое принимает форму преступлений и сопровождающих их угрызений совести, затем появляются борющиеся партии, в сознании которых остается только одна сторона бывшей тотальности, и затем через преодоление конфликтных состояний начинается движение к правовому строю, а от него уже — к государству как воплощению нравственного духа народа².

Осмысляя идеи молодого Г. В. Ф. Гегеля, Хоннет обосновывает три главные формы признания человека, от наличия которых зависит, ощущает ли человек себя полноправным членом общества и не попирается ли его человеческое достоинство (если какая-либо из этих форм отсутствует): на уровне индивида, т.е. конкретного эмоционально переживающего существа, имеющего определенные потребности, это — *любовь* (исходная основа признания — семья); на уровне абстрактного индивида, обладающего легитимными правами, которые другие люди за ним признают и не должны его лишать, это — *право* (исходная основа признания — гражданское общество);

¹ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 1994. S. 10.

² Honneth A. Op. cit. Kapitel 2, 3. S. 20–114.

и на уровне конкретной личности в ее индивидуальной особенности, т.е. в совокупности качеств и способностей, которые человек самостоятельно в себе развил, это — *солидарность* (исходная основа признания — государство в гегелевском понимании, т.е. нравственная тотальность, достигшая осознания самой себя). Формы пренебрежения человеком: 1) если нет признания человека как телесного существа, и выживание человека в обществе не обеспечено, то эту форму пренебрежения Хоннет называет *насилием* (крайности его — телесное истязание и убийство); 2) если у человека отнимают изначальные права, объявляют его сообществом лишенным всякой ценности, то тут мы имеем дело с *лишением человека прав*, в результате чего под вопрос ставится его самоуважение; 3) если отсутствует признание конкретных достижений человека, его индивидуального своеобразия и неповторимости личностных качеств и способностей, то налицо *оскорбление и лишение человека личностного достоинства*, в результате чего человек не может достигнуть адекватной самооценки.

Каковы перспективы построения теории общества на этих основаниях? Хоннет считает, что теория Гегеля дает нам методологию понимания исторического развития отношений признания, и тогда конкретные общественные формы можно оценивать исходя из их функции в развертывании морального прогресса, в измерении борьбы личностей за признание. Идеалом Хоннет считает общественное устройство, при котором субъекты находят признание на всех трех описанных уровнях — и как эмоционально переживающие, и как автономные (в кантианском смысле), и как неповторимо-своеобразные существа. В этом месте Хоннет дополняет моральную теорию И. Канта гегелевской идеей нравственности: речь идет не только о моральной автономии человека, но и о предпосылках *самоосуществления личности в целом; мораль выступает лишь как одна из них*. У Хоннета мораль тесно связана с правом и указывает нам на универсальное человеческое достоинство каждого.

Указанные три формы признания являются условиями позитивного отношения человека к себе, условиями возможности реализации человеком своего жизненного плана; и наличие всех этих трех форм предохраняет человека от появления патологий в сознании, проявляющихся через депрессии, страхи, неврозы и пр. Таким образом, любовь, право и солидарность являются интересубъективными образованиями, которые конституируют индивидуальную свободу — как внешнюю, так и внутреннюю. Но они же несут в себе также и определенные образцы поведения, которые могут быть выделены на фоне конкретных тотальностей жизненных форм: так, за любовью стоит стремление личностей найти баланс между слиянием друг с другом и ограничением друг от друга, и удача в этом поиске гарантирует человеку преодоление одиночества; за правом стоит тенденция человека быть самостоятельным субъектом, опирающимся на свой личностный потенциал, развертывающим свои способности и приходящим к осуществлению своих жизненных целей; и, наконец, солидарность подразумевает признание каждого в его индивидуальном своеобразии, что предполагает толерантный этический идеал, открытый для позитивной оценки самых разных жизненных ценностей и ориентиров.

Значит, методология Хоннета позволяет видеть за социальными конфликтами не злой произвол или некую роковую необходимость, а устремление личностей к полноте самоосуществления, которое принимает форму притязаний на все более совершенное признание на каждом из этих трех описанных уровней. Подход Хоннета оказывается применимым к самым разным социальным патологиям, принимающим форму причинения несправедливости, а также разрешению социальных конфликтов через развертывание потенциала признания, в котором раньше личностям было отказано. Он также может быть рассмотрен как творческое развитие идеи классовой борьбы ортодоксального марксизма: Хоннет признает борьбу эксплуатируемых классов за достойную в материальном отношении жизнь, но не считает, что к ней могут быть сведены *все* социальные патологии. Решение этой проблемы он видит на двух уровнях — рыночной экономики и государства: первый институт должен развернуть свои нормативные ожидания и путем беспроблемного функционирования обеспечить свободу общества от материальной нужды, а второй институт призван создать благоприятные условия для деятельности рыночных субъектов и перераспределения материальных излишков ради обеспечения каждому члену правового сообщества достойной жизни.

Так Аксель Хоннет пытался объединить кантовскую идею морали и гегельянскую идею нравственности и разработать теорию, в которой развитие общества осмысляется как последовательное воплощение в социальных институтах универсального содержания отношений взаимного признания, причем это всегда происходит через социальные конфликты.

Книга Хоннета «Право свободы: очерк демократической нравственности» (2011) как бы подводит итоги его деятельности на посту руководителя Франкфуртской школы¹. По Хоннету, следует выявлять нормативный потенциал сфер общественной жизни, который уже присутствует в них и постепенно высвобождается в процессе модернизации. Этот потенциал интегрируется вокруг универсальной ценности *свободы*; т.е. вся модернизация — это постепенное развертывание многообразных форм свободы. Всех их Хоннет сводит к трем основным моделям: негативная свобода, социальная свобода и рефлексивная свобода.

Негативная свобода подразумевает устремление каждого индивида к обособлению от других, преодолению всех внешних препятствий к преследованию собственных индивидуальных целей при условии отсутствия посягательства на негативные права других субъектов. Она может привести к отсутствию любой рефлексивности, так как не требует оправдания своих внутренних побуждений и поступков перед самим собой и другими: человек становится полностью независимым в своем приватном пространстве. Но момент самоограничения вводит элемент перехода к рефлексивной свободе, поскольку субъект дает себе отчет в существовании носителя универсальных прав и в оправдании максимы своего поведения перед самим собой с позиции уважения прав другого.

¹ *Honneth Axel*. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin : Suhrkamp-Verlag, 2011. S. 14–31. URL: <http://www.suhrkamp.de/download/Blickinsbuch/9783518585627.pdf>

Рефлексивная свобода — это условие устремления личности к полноте реализации своих сущностных сил, она наполнена позитивным содержанием: личность знает, ради чего ей дана свобода (т.е. способна к самоопределению), а это значит, что она не просто осуществляет произвольные цели, но, преодолевая склонности, действует исходя из универсальных требований морального закона. Правда, достижение самоосуществления возможно при взаимном признании, ориентации на нравственный закон исходя из чувства уважения к этому закону, и импликацией этого чувства становится уважение других личностей и преодоление своих эгоистических побуждений.

Наконец, *социальная свобода* — это те условия возможности обретения личностной автономии, которые присутствуют в качестве нормативных оснований социальных институтов. Это — воплощенная справедливость социальной реальности, это предпосылка объединения усилий личностей, содействующего социальному прогрессу в целом (т.е. более полному развертыванию потенциала свободы).

Эти три модели свободы присутствуют в определенных сферах общественной жизни: на уровне семьи, рыночной экономики и демократической общности. Главная идея заключается в том, что все эти модели нельзя отождествить с соответствующей сферой общества, а также их нельзя считать последовательно развивающимися от более примитивного состояния к более совершенному. Они должны присутствовать одновременно, дополняя друг друга, и каждый раз между ними должно быть установлено гармоническое равновесие.

Таким образом, модель взаимного признания личностей позволила Хоннету создать первый проект теории справедливости, а затем, в ходе дальнейшей творческой деятельности, он стал усваивать идеи зрелого Гегеля, синтезировать их с нравственной философией Канта, а также привлекать психоанализ, который давал Хоннету ключ к пониманию онтогенеза морального сознания личности. Это позволило ему методично вести поиски фундамента справедливости за пределами чисто моральной сферы (например, в сфере эмоциональной). Так, в начале 2010-х гг. он представил новый вариант своей теории справедливости: свобода во всей ее многогранности, как выражение справедливости, и борьба за признание, как главная движущая сила реализации потенциала свободы, становятся основанием нового теоретического подхода немецкого философа.

21.6. Райнер Форст: справедливость как реализация «права на оправдание»

Райнер Форст — профессор Института философии университета Франкфурта-на-Майне, в начале 1990-х гг. был ассистентом Ю. Хабермаса, а затем самого А. Хоннета. В настоящее время он возглавляет «сообщество первоклассных ученых» и является возможным преемником А. Хоннета на посту руководителя Франкфуртской школы. Среди основных произведений: «Контексты справедливости: политическая философия по ту сто-

рону либерализма и коммюнитаризма» (1994). В докторской диссертации «Толерантность в конфликте: история, содержание и современность спорного понятия» (2003) он дает глубокое историческое исследование данной категории и рассматривает современные теории с точки зрения тенденций развития современного глобализированного общества в развитых странах с мощным потоком эмигрантов из «стран третьего мира». Так возникает проблема удержания общественных процессов в равновесии на базе ориентации на толерантность как возможной новой ценности глобализированного общества.

Книга «Право на оправдание: элементы конструктивистской теории общества» (2007) анализирует понятие справедливости на методологической основе философии морали И. Канта, которой Форст дает интересующее истолкование в духе традиции Франкфуртской школы, а также привлекает идеи англосаксонской традиции (прежде всего Дж. Роулза — отсюда представление о конструктивизме общественной теории) и французской традиции (Э. Левинаса, М. Фуко, Ж. Рансьера и др.), которая во многом инспирировала его идею моральной необходимости оправдания своих максим перед другими субъектами. Это — попытка в век плюрализма обосновать комплексную теорию справедливости на базе одного-единственного нормативного основания, которое заключается в фундаментальном *праве на оправдание*, и вывести из него содержание понятий свободы, демократии, равенства и толерантности. Для разъяснения сути концепции Форста ключевое значение имеет теория Канта, которую он переосмысляет в направлении интересующей субъективности¹. Форст ставит перед собой задачу найти фундамент моральности и шире — нормативности — и выйти на понятие «право на оправдание».

Форст обращается к «Основоположениям к метафизике нравов» Канта и воспроизводит его точку зрения о том, что мотивом следования морали является уважение к нравственному закону; он предписывает, чтобы моя максима могла стать универсальным законом поведения всех разумных существ, и если говорить о целеполагании (ведь без цели не может быть действий, и цель должна быть необходимой для всех), то оно заключается в человеке как разумном существе, в личности как самоцели. В этом месте Форст видит необходимость конструктивистской позиции, поскольку невозможно быть уверенным, правильно ли я воспринимаю моральный закон, действительно ли максимы моих действий могут быть всеобщим законодательством. Конструктивизм и говорит о том, что моральный закон может быть осознан в ходе интересующей субъективной процедуры оправдания действующим субъектом максимы своего поведения (недостаточно просто сформулировать эту максиму). Так появляется первая формулировка принципа оправдания как одного из принципов практического разума: притязание любой нормы необходимо проверять на категоричность, безусловность, взаимность и универсальность ее обязательности в рамках интересующей

¹ Forst Rainer. *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral: Zu einer Theorie der Normativität nach Kant* // Forst Rainer. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp-Verlag, 2007. S. 74–99.

тивной процедуры. Из этих критериев ключевым значением обладают два последних — взаимность и универсальность: при обосновании моральных норм никто не вправе отказывать другим в их притязаниях, приписывать им свои собственные интерпретации или исключать кого-либо из практического дискурса — если норма будет признана всеми, она будет обладать универсальной значимостью.

Но где лежит основание самого этого принципа? Почему вообще надо быть моральным? Согласно Канту, идея свободы открывается благодаря моральному закону. Но тогда должен существовать какой-то способ осознания этого закона, и Кант называет его «фактом разума»: если субъект сумеет дистанцироваться от своих склонностей и спросить себя, может ли он действовать морально, то ему открывается чистый практический разум в его универсальности, а идея свободы в нем содержится и из него развивается. Механизм осознания показывает Дитер Хенрих, стремящийся синтезировать Канта и Гегеля: путем постижения нашим разумом блага — оно открывается субъективному разуму в момент его согласия с универсальным практическим разумом, и здесь уже не нужны дальнейшие оправдания: как только мы попытаемся спросить уже о сущности самого блага, то мы ее потеряем¹.

Однако Форст считает платонический способ прочтения Канта несовместимым с «постметафизическим мышлением», при котором подобного рода интуитивизм становится спорным. Поэтому он снова обращается к «Критике практического разума» Канта: почтение к закону возникает из постижения его величия, потому что он указывает нам на «возвышенность нашей природы» как разумного существа (знаменитая идея возвышенности, основополагающая для эстетики Канта, затем Шиллера и всей «немецкой классики»!). Идею уважения к закону пробуждает постижение «личности» как свободного, превосходящего нашу хрупкую природу существа, и достоинство одаренной разумом личности есть последнее основание морали у Канта, согласно Форсту. Однако чтобы разъяснить сущность морального закона, недостаточно *саморефлексивной* ссылки на собственное личностное достоинство, а необходимо указать на моральную инстанцию, которая *обязывает* к моральному действию и моральной ответственности. Обязанным можно быть перед кем-то, например, перед Богом или перед *другим человеком*, чье человеческое достоинство необходимо безусловно почитать. Этот другой пробуждает в нас чувство возвышенности и мотивирует нас стать моральным, и порождает фундаментальный долг к оправданию наших максим поведения перед ним. Это долг осознается и одновременно признается в акте свободы, так что я оказываюсь одновременно обязанным к оправданию и свободно беру на себя это обязательство. И тот, кто считает основанием своей моральности свою *собственную* разумную природу, не может его постигнуть, ибо оно лежит в *другом* как одаренном разумом и разумом, короче говоря: конечном — существе. Эту конститу-

¹ *Henrich Dieter*. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft // Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln / Hrsg. von G. Prauss. Köln, 1973. S. 223–254.

тивную для «факта практического разума» соотнесенность с *другим человеком* Кант не смог постигнуть, так как он свел моральное почтение к другим к отношению к самому себе. Итак, по Форсту, человек — это основа морали, а она — способ конечного человеческого «бытия» (эта конечность как раз и соединяет меня с другим). Мораль — это способ реагировать на нашу универсальную конечность, особая форма «оправдывающего существования». В конечном итоге мораль соответствует способу, которым мир имеет место быть для нас — мир, в котором мы обладаем ответственностью. Царство целей — от мира сего¹.

Однако не сводит ли Форст мораль только к нормам институционализированной нравственности, а моральный долг — к главным принципам преодоления разногласий в рамках социальных институтов и выработки коллективной линии поведения? Можно ли без последствий для содержания морали изъять от нее метафизический базис, заключающийся в возвышенном понимании личности (превосходящем наше хрупкое человеческое существо) как главном основании ее уважения и — тем самым — уважения морального закона? Достаточно ли осознания взаимной хрупкости и конечности для того, чтобы понять наше универсальное и взаимное человеческое достоинство? Не приведет ли это к тому, что в мире не останется места для инновативного морального поведения, которое может принципиально отличаться от институционализированных моральных норм и в силу этого содержать в себе потенциал их творческих изменений?

Таким образом, в современной Франкфуртской школе сущность справедливости — исходного основания «критической теории», в силу которого она всегда дистанцировалась от современного «позднекапиталистического общества», — рассматривается посредством исследования оснований интерсубъективности, причем справедливость оказывается связанной с другими универсальными ценностями (у А. Хоннета это — свобода). Разум понимается как «медиум» (Ю. Хабермас), т.е. как среда языка, несущая в себе предпосылки взаимопонимания между участниками речевого общения, которые должны быть всякий раз наполнены реальным содержанием. Кантианская идея автономии объединяется с гегельянской идеей солидарности, в результате чего мораль синтезируется с нравственностью. Другими словами, истоки гармоничных общественных отношений между личностями, уважающими свободу и высшую ценность друг друга, видятся в отношениях между аргументирующими субъектами. А сама аргументация является формой борьбы личностей друг с другом за взаимное признание, которая ведется одновременно на нескольких уровнях. Поэтому Юрген Хабермас стремится построить теорию демократического правового государства, Карл-Отто Апель — разработать «этику ответственности» в эпоху научно-технической цивилизации, Аксель Хоннет стремится открыть «моральную логику социальных конфликтов», а Райнер Форст — обосновать принцип оправдания как фундамент «морального бытия».

¹ Forst Rainer. Das Recht auf Rechtfertigung. S. 96–99.

21.7. Буркхардт Либш: диалог с философской традицией постмодернизма с целью выработки политической философии культуры

Буркхардт Либш, по характеристике главы Исследовательского института философии университета Ганновера, профессора Юргена Манемана, — крупнейший специалист по философии культуры в Германии. Он занимается проблемами культуры гостеприимства, полемическими контурами европейской культуры, ее открытости к другому и к чуждому. Одна из его книг называется «Ренессанс человека? К полемологическо-антропологическому дискурсу современности» (2010).

Сначала обратимся к анализу его концепции признания и пренебрежения¹. С самого начала Либш утверждает, что противоположностью признания другого является не пренебрежение им, а активное его презрение, т.е. сознательная деятельность по активному унижению другого, вплоть до презрения без остатка, которое доведет его до смерти и будет сопровождать его и после телесного конца. Но это еще не все: презрение должно пробудить в сознании презируемого осознание своей презренности, так что демонстрирование ее со стороны других будет своего рода актом осознания исходных качеств личности (закрывающихся в ее презренности). Другими словами, Либш как бы выворачивает наизнанку подход А. Хоннета и Р. Форста и не доверяет социальному признанию. Аргумент таков: социальная репутация, престиж и честь могут предоставить возмещение отсутствующей или вовсе отказанной любви, *которая впоследствии выглядит как нарушенное обещание безусловного и безоговорочного принятия (тебя, каким ты есть.* — Примеч. перев.) *среди живущих*». Признания самого по себе недостаточно, необходимо еще и преодоление ложного сознания в субъекте, стремящемся к признанию; и даже обретение последнего автоматически не освобождает от этого сознания (оно имеет другой источник, который лежит глубже самого признания).

В чем же заключается субстанциональная сущность презрения? Для ответа на этот вопрос философ делает обратный диалектический ход от презрения к признанию²: основанием самого пренебрежения является остаточный след стремления найти признание, т.е. быть услышанным и воспринятым другими. Либш обращается к исследованиям младенцев и показывает, что они нуждаются в базисном опыте своей собственной нужности этому миру вообще и своим непосредственным опекунам в частности; и признание в своей сущности оказывается в основе своей актом одностороннего дарения со стороны опекунов, самозабвенного внимания к их бытию и всем его проявлениям. Опыт пренебрежения же появляется в том случае, если человек понимает, что с ним не считаются, а значит, он этому миру не нужен. Человеческая свобода так переплетена с социально-

¹ *Liebsch Burkhardt. Anerkennung und Verachtung: Gegensatz, Komplementarität und Verquickung // Anerkennung / Hrsg. von Alfred Schäfer und Christiane Thompson. Paderborn ; München ; Wien ; Zürich : Schöningh-Verlag, 2010. S. 141–168.*

² *Liebsch Burkhardt. Anerkennung und Verachtung... S. 150, 162–166.*

стью, что непрерывно вынуждает каждого из нас бороться за признание. Пренебрежение оказывается паразитическим в отношении признания, так как оно подпитывается ее ресурсами и представляет собой превратную форму борьбы за нее — с этим выводом согласился бы и Хоннет. Но Либш еще раз подчеркивает, что подлинное признание, которого мы, не всегда того осознавая, ищем, является безоговорочным и односторонним *даром* нам со стороны другого; мы напрасно ищем в социальных отношениях возмещения этого опыта.

Так Либш совершает феноменологический разбор понятия пренебрежения и приходит к выводу о том, что оно не просто паразитирует на признании, но указывает на его фундаментальный и принципиальный недостаток. Социального признания, в каких бы многообразных формах оно ни осуществлялось, недостаточно для того, чтобы человек пришел к аутентичной самости (достиг бы личностной автономии, по Хоннету), человеку еще необходимо, чтобы в отношении него испытали бы безоговорочную любовь, радость от его присутствия в бытии, совершили бы полностью бескорыстный и самоотверженный дар его выслушивания и восприятия, что возможно только в отношениях подлинной любви. Началом же всякой возможной диалектики признания и пренебрежения является дар жизни, и этот опыт и открывает возможность подлинного признания (и при его утрате «запускает» в действие всю сложную механику пренебрежений и эрзац-признаний). Тем самым Буркхардт Либш вносит серьезный вклад в исследуемую Хоннетом проблему признания, привлекая к рассмотрению измерение любви, но не редуцируя ее только к уровню отношений между мужчиной и женщиной, а также родителями и детьми в семье. Благодаря Либшу саму категорию признания можно иначе проанализировать исходя из диалектики любви (при этом придется обратиться к молодому Гегелю, но даже и глубже — к понятию агапэ и ее христианской интерпретации¹).

Также Б. Либш занимается проектом углубления институциональных оснований демократического правового государства². При этом от Рансье и Левинаса он берет идею об уникальности каждой личности и ее принципиальной несводимости без остатка к каким-либо формам социальности, пусть даже дискурсивного взаимопонимания. Идея Либша такова: необходимо встретиться с другим человеком за пределами любых опосредующих отношений, политических, правовых, социальных, рыночных и пр., чтобы суметь услышать его голос и тем самым признать его *иным* человеком, чем я сам. Это возможно в контексте устойчивых демократических правовых норм, при осознании их недостаточности и неспособности охватить все признаки подлинной человечности. Поэтому демократический политический строй при своем развитии должен перейти от модели констатации

¹ Аксель Хоннет в беседе с автором сказал, что он скептически относится к возможности актуализации этого опыта агапэ в ситуации современного общества.

² *Liebsch Burkhardt. Zur Konfiguration menschlicher Geschichte, Gewalt und Gemeinschaft: Repolitisierung eines «Humanismus des anderen Menschen» mit Blick auf Levinas und Rancière.* URL: http://iwm.at/transit_online.htm («Tr@nsit online» — электронный журнал Института наук в Вене).

потенциального равенства прав всех членов этого строя к практике *активного содействия* (*Förderung*) осуществлению их жизненных планов и осуществлению личностного потенциала каждого из них. Фундаментальным условием этого в духовном плане является как раз открытость к разногласиям, интерес к неповторимости жизненного пути другого и признание другого именно в его своеобразии, а не в похожести со мной. Только так могут постепенно сниматься барьеры, разделяющие меня с другим, и становится возможной встреча с ним в нашей неидентичности друг другу (опять — фундаментальная идея Т. Адорно!). На это способна только личность, развившая в себе способность становится уникальной и аутентичной. А поскольку тем самым политический строй оказывается размываемым (ведь критерии гражданских и социальных прав окажутся открытыми), то возникает перспектива этического преодоления политики¹.

Таким образом Б. Либш обогащает типично «немецкую» социально-философскую тему о взаимном признании личностей как фундаменте справедливости, институционализированной в рамках политического строя демократического правового государства. Ему удалось показать необходимость признания другого не в аспекте его подобия мне (и согласованности его поведения с моим), а именно в аспекте неповторимости его личной аутентичности, которую необходимо не нивелировать, а активно поддерживать. Одними усилиями государства этого не добиться, необходимы содействие социальных сообществ и взаимная помощь личностей в жизни (поэтому он и выступает за этическое переосмысление политического).

Нравственные основания справедливости не исчерпывают иных философских тем, среди которых этика Эрнста Тугендхата, антропология Ханса-Петера Дюрра и Петера Слотердайка.

21.8. Эрнст Тугендхат: язык как ключ к обоснованию этики

Эрнст Тугендхат (род. 1930) был в молодости последователем М. Хайдеггера и Э. Гуссерля, затем стал важнейшим представителем аналитической философии в Германии. С 1966 г. в течение 10 лет он был профессором в университете Гейдельберга, затем работал в возглавляемом Хабермасом Институте исследований жизненных условий в научно-техническом мире в Штарнберге под Мюнхеном. С 1980 г. — профессор в Свободном немецком университете в Западном Берлине, ставший одним из ведущих немецких этиков и аналитиков. Затем он переселился в Тюбинген, где сначала работал как профессор философии, а затем, уйдя на пенсию, стал свободным автором. Главные работы: «Введение в аналитическую философию: лекции» (1976), «Проблемы этики» (1984), «Этика и политика»

¹ *Liebsch Burkhardt*. Ethik als antipolititisches Denken: Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière // Das politische Denken: Zeitgenössische Positionen / Hrsg. von Ulrich Bröckling und Robert Feustel. Bielefeld : Transcript-Verlag, 2010. S. 99–129 (особенно S. 121–124).

(1992), «Лекции по этике» (1993), «Эгоцентричность и мистика: антропологические штудии» (2003), «Антропология вместо метафизики» (2007).

Книга «Эгоцентричность и мистика» продолжает тенденцию соединения моральной и аналитической философии, которая была определяющей для Тугендхата с конца 1960-х гг. Раскрывая предпосылки взаимопонимания между субъектами общения, присутствующие в языке, он показывает структуру взаимопонимания, основания которой всегда исходят из позиции (будь она утвердительная, отрицательная или безразличная). Способность к обдумыванию оснований намечается в русле интерсубъективного понимания сущности разума: если рациональность ориентирована на истину, то она теоретическая, если на благо, то она практическая. Субъект же, носитель рациональности — это тот, кому удастся объективировать свои мнения, желания и намерения благодаря способности говорить о себе самом предикативно. Тем самым он делает их доступными другому субъекту для критики или переосмысления: разум всегда формируется в сообществе.

Если субъект устанавливает в процессе речевой коммуникации с другими многообразные и выходящие за пределы своего собственного сознания отношения к самому себе, то он становится «эгоцентричностью», причем она всегда тесно заключена в контекст деятельности. Деятельность Тугендхат понимает с аристотелевских позиций, когда он считает мотивом действий ее цель, а любую цель соотносит с понятием блага. Для деятельности конститутивны вовлеченность в языковые связи с другими, саморефлексивность субъекта и способность ориентироваться на благо. Ключом к размышлениям о благе является «интеллектуальная честность» — под ней Тугендхат вслед за Ф. Ницше понимает обоснованную волю к истине, но прежде всего она — добродетель (что выходит за пределы концепции Ницше); она нацелена на благо, но не свое собственное или другого, а на благо соответствующей деятельности. При этом Тугендхат учитывает тот факт, что человеческая деятельность предполагает сомнения в отношении самого себя и заботу о правильности совершаемого дела и возникающий отсюда стыд «мотивирует» интеллектуальную честность.

Интеллектуальная честность — это центральное звено сложной философской конструкции, которая призвана установить рационально обоснованное равновесие между «множественностью и рассеянием» и «собранностью», а это равновесие человеческое я всегда призвано находить на практике. Так мыслится единство человеческой жизни — не как данность, а как заданность (все сложные категориальные структуры показывают пути ее обретения). Те же формы достижения единства, которые могут предложить религия и мистика, разочаровывают, и Тугендхат делает вывод, что имеются только две возможности обрести собранность: либо разбираться в чем-то, что «от этого мира», в каком-либо деле, и понимать сообщество других или конкретного другого, ради которых совершаешь это дело; либо понять себя в смысле достигнуть взаимопонимания с самим собой (но только в результате долгой речевой коммуникации с сообществом иных, чем ты сам). Тугендхат убежден в том, что его программа обоснования Я, ориентирующегося на благо и способного дать себе обосно-

ванный отчет в том, что оно свободно выбирает, не может быть развернута внутри религиозного или мистического мышления¹.

21.9. Антропология Ханса-Петера Дюрра

Один из крупнейших немецких этнологов, чьи методологические размышления о сущности «необычных состояний сознания», изучаемых в процессе погружения в так называемые примитивные культуры, обогащают философию, родился в Мангейме в 1943 г., защитил кандидатскую диссертацию на тему «Теория сознания в философии» в 1971 г. и докторскую диссертацию — в 1981 г. В 1990-е гг. он работал профессором этнологии и истории культуры в университете Бремена, а с 1999 г. — в университете Гейдельберга. В 1978 г. вышла его первая крупная книга под названием «О границах между дикостью и цивилизацией», которая оказалась одной из самых читаемых книг в немецких университетах, его темой стали ведьмы, шаманы, астрологи. Он занялся вопросом, чему может научиться человек современной западной цивилизации у древних традиций естественной религии. Также он описал собственные опыты, которые он приобрел при своих занятиях древними (или архаичными) культурами. Фундаментальный пятитомный труд под названием «Миф цивилизационного процесса» выходил с 1988 по 2002 г.; в этой книге он подверг критике теорию цивилизации Норберта Элиаса, чем инициировал большие дискуссии как в исторических, так и в философских науках. Летом 1994 г. он в ходе исследований на Северо-Фризских островах обнаружил древний затонувший город Рунгхолдт и описал свою одиссею в книге «Рунгхолдт: поиски затонувшего города» (2005).

В качестве образца стиля его мышления разберемся в проблеме ведьм². Описывая известные как из Средних веков, так и из современности (например, подробно описанные Карлосом Кастанедой) опыты полетов самосознания вне тела, он задается вопросом, каким образом их интерпретировать. Здесь часто используются растения-галлюциногены, но из этого вовсе не следует, что этот опыт сводится только к галлюцинациям: еще дон Хуан, магический учитель Карлоса Кастанеды, говорил, что он применяет грибы для того, чтобы сдвинуть своего западного ученика с жестко зафиксированной «точки сборки» и открыть ему новые возможности постижения бытия. Так летают ли ведьмы на самом деле или нет? Для ответа на этот вопрос нам надо перестать фиксироваться на той обычной категориальной схеме, которая характерна для повседневности. Переход от одного способа восприятия к другому совершается не через теоретическое изучение, а посредством инициации — долгого и опасного процесса, пройдя через который человек перестает быть тем, кем он был до этого. Пытаться совместить принци-

¹ *Tugendhat Ernst*. Egozentrität und Mystik: Eine anthropologische Studie. München : Beck-Verlag, 2003; *Meyer Thomas*. Redlichkeit, eine Tugend: Der Philosoph Ernst Tugendhat kann furchtlos sagen, wie der Mensch sich verstehen soll. URL: <http://www.zeit.de/2003/40/ST-Tugendhat>

² *Dürr Hans Peter*. Können Hexen fliegen? URL: <http://www.oobe.ch/duerr01.htm>

ально разные, никак не пересекающиеся миры в каком-то метаописании — наивно. Ибо все, что мы воспринимаем и понимаем в бытии, определяется нашей категориальной системой, которую мы практикуем в социальных контекстах или осознанно в себе вырабатываем. Само же восприятие бытия настолько многовариантно, что может допускать интерпретации, друг с другом несовместимые (во всяком случае, в логике каждой из них). Переход же между описаниями реальности настолько радикален, что потребует полной трансформации нашего категориального аппарата, а следовательно, разрыва со всем нашим предшествующим опытом и со всеми социальными связями, ставшими частью нашего существа. Поэтому мы вовсе не можем произвольно менять эти описания, как марки автомобилей. Если же мы попробуем выразить опыт иного состояния сознания на логике нашего, то мы будем создавать парадоксы: скажем, Кастанеда спрашивает дона Хуана, что же ему ответил Мескалито — дух галлюциногена на вопрос, почему он предстал в образе собаки, а получил ответ: «Не будешь же ты мне говорить, что это была твоя мама?» Парадокс надо не пытаться разрешать методами логики, а вжиться в него и понять, что он сам не несет в себе своего содержания, но указывает на нечто иное, причем это даже не значит, что это иное присутствует в нем. Тут вспоминаются дзен-буддийские коаны, но даже их невозможно полностью «логизировать»: они ведь не есть нечто абсурдное, но построены по особой (буддийской) мыслительной традиции, которая уже сравнительно хорошо изучена в мировой науке.

Таким образом, известный немецкий антрополог XX в. П. Дюрр подводит читателя к мысли о многоуровневости бытия и нашего человеческого существа и о комплексности взаимоотношений между ними, а проблема синтеза может быть даже правильно поставлена (но не решена) только в перспективе эволюции человеческого рода в целом, т.е. все эти уровни могут быть постепенно развиты в ходе духовной эволюции человечества как целого, но каждому из нас, находящемуся на определенной ступени как индивидуальной, так и коллективной эволюции, могут быть открыты только некоторые, строго определенные уровни бытия в целом и своего неисчерпаемого духовного существа.

21.10. Петер Слотердайк

Петер Слотердайк (род. 1947) получил образование в Мюнхенском университете, в 1975 г. ему присвоена докторская степень в Гамбургском университете. Автор многочисленных работ по истории философии и эстетике, в частности, посвященных анализу трудов Ницше. Первой работой Слотердайка, принесшей ему славу, стала «Критика цинического разума», вышедшая в 1983 г. Слотердайк выделяет цинизм как особую форму «ложного сознания», полагая, что именно цинизм стал подлинным символом современности. Методологически Слотердайк опирается на положения «негативной диалектики» Т. Адорно и «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, творчески их перерабатывая. Книга Слотердайка стала философским бестселлером и переведена на основные европейские

языки, на русский язык работа переведена в 2001 г. А. В. Перцевым. Самой известной работой Слотердайка остаются «Сферы», трехтомный *opus magnum* философа, выходящий с 1998 по 2004 г. Работа посвящена анализу концепта сферы в западноевропейской интеллектуальной культуре. Символ сферы, как замечает Слотердайк, является одним из самых значимых и распространенных образов западноевропейского стиля мышления. Исследуется использование сферы как символического описания Бога, космоса, феноменов человеческой психики, а также изобразительное значение сферической формы в искусстве.

21.11. Дитер Хенрих

Один из крупнейших современных философов **Дитер Хенрих** (род. 1927), доскональный знаток всей традиции классической немецкой философии, стремится в своем творчестве синтезировать И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля, рационализм и мистику, обосновать необходимость спекулятивного мышления в современную эпоху плюрализации философских оснований и совершившегося поворота от философии субъективности — к интерсубъективности. Так, в работе «Мышление и самостоятельное бытие» (2007) он проводит мысль о том, что эти две парадигмы — интерсубъективистская и субъективистская (или парадигма «философии сознания») присутствовали в философском процессе всегда и нельзя утверждать однозначную необходимость перехода от одной парадигмы к другой или преодоления одной из них на базе второй. Другая важная работа мыслителя — «Основоположение из Я» (2004), где он стремится прояснить основания субъективности в условиях сомнений в ее существовании в рамках постмодернистской парадигмы и вскрыть внутреннюю конституцию знания, которое могут иметь только субъекты относительно самих себе. Подзаголовок у этой книги — «Исследования к предыстории идеализма» (Тюбинген, 1790—1794) — указывает на ключевую задачу ученого: описать истоки «спекулятивного идеализма», который исходит из И. Канта и в эти четыре года (одних из ключевых во всемирной истории философии, согласно Хенриху) достигает своей духовной и языковой кульминации в творчестве трех «звезд из тюбингенского созвездия» — Ф. В. Й. Шеллинга, И. Х. Ф. Гёльдерлина и Г. В. Ф. Гегеля. Исследователь также рассмотрел философские интенции этих трех великих мыслителей в их взаимоотношении с повседневным речепотреблением и пришел к выводу о том, что идеализм артикулируется «в *альтернативной* понятийной форме», т.е. все эти три позиции дополняют друг друга¹.

Сделаем вывод по всей главе. Таким образом, современная немецкая философия, с одной стороны, продолжает традиции классического периода, почему Кант и Гегель являются одними из любимых мыслителей, к которым обращаются современные немецкие философы при попытках ответить на свои вопросы. С другой стороны, она открыта к широкой коопе-

¹ Компактный и компетентный разбор творчества Д. Хенриха содержится в статье: *Gaier Manfred. Laudatio auf Dieter Henrich // Henrich Kaufmann-Stiftung. Jahrbuch, 2006. S. 11—22.*

рации как с другими отраслями гуманитарного познания (антропологией, социологией, психологией, историей и пр.), так и с социальной практикой содействия реформированию современного общества в направлении более справедливого и свободного общества (в их диалектической нераздельности и неслиянности) — наиболее четко эти тенденции «просматриваются» во Франкфуртской школе. В связи с перспективами творческого развития данной традиции автор позволит сослаться на свой проект синтеза немецкого рационализма и российской духовности, осуществленный в ряде книг, вышедших в последние годы в Москве¹.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Что такое коммуникативный разум (Ю. Хабермас)? В чем состоят основные принципы теории демократического правового государства Ю. Хабермаса?
2. В чем состоит сущность герменевтического понимания по Г.-Г. Гадамеру? По каким вопросам дискутировали Гадамер и Хабермас?
3. Объясните сущность идеи неограниченного коммуникативного сообщества (К.-О. Апель). Что такое перформативное противоречие и каким образом можно его отыскивать?
4. Что такое «борьба за признание» (А. Хоннет)? В чем состоит «треугольник свобод» по Хоннету: негативная свобода, рефлексивная свобода и социальная свобода?
5. В чем состоит смысл «права на оправдание» (Р. Форст)? Какие новые смыслы он вносит в «этику дискурса»?

Аналитические вопросы и задания

1. В чем особенности понимания морального законодательства у К.-О. Апеля, Ю. Хабермаса, Р. Форста, Д. Хенриха и Э. Тугендхата?
2. Докажите, что в языке сокрыты предпосылки взаимопонимания между людьми. Каким образом эти предпосылки активизируются в ходе дискурса?
3. В чем состоит сущность идеи intersубъективности? Действительно ли для обоснования этой категории необходимо совершить «поворот от философии сознания к философии языка» (Ю. Хабермас)? Имеются ли альтернативные позиции?
4. Какова связь между онтологическими основаниями и социальной философией современных мыслителей Франкфуртской школы? Каким образом философы других направлений углубляют теоретико-методологические подходы «франкфуртцев»?
5. Что дает категория дискурса для разъяснения сущности справедливости как ценности разума и принципа общественного устройства? Каковы социально-исторические предпосылки этики дискурса и возможные варианты ее развития в будущем, в контексте трансформации современного глобального общества?

Творческие вопросы и задания

1. Действительно ли современная философия Германии аутентично продолжает традицию немецкого философского рационализма? Какое новое содержание в историко-философский процесс она внесла? Или она под влиянием американского прагматизма утратила свои всемирные достижения?

¹ Шачин С. В. Философия Франкфуртской школы: от Хабермаса до Либша. Идеейные основы. М. : Эдиториал УРСС, 2015; *Его же*. Философия Франкфуртской школы и Россия: опыт синтеза немецкого рационализма и российской духовности. М. : Эдиториал УРСС, 2016.

2. Можно ли сопоставить современную немецкую идею интерсубъективности и идею соборности отечественной философской традиции? А идею дискурса и идею солидарности?

3. Можно ли сопоставить коммуникативную теорию разума Ю. Хабермаса и философию диалога М. М. Бахтина? Могли бы быть восприняты идеи М. Бахтина мыслителями Франкфуртской школы или для этого потребовалось бы изменение онтологических оснований?

4. Осуществимы ли на практике идеалы неограниченного коммуникативного сообщества? Приведите аргументы «за» и «против» и объясните, насколько серьезно они обоснованы средствами философской аргументации.

Литература

Апель, К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. — М. : Логос, 2001. — Т. 1, 2.

Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. — М. : Искусство, 1991.

Гадамер, Г.-Г. Истина и метод / Г.-Г. Гадамер. — М. : Прогресс, 1988.

Слотердайк, П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. — М. : Екатеринбург, 2009.

Тугендхат, Э. Введение в аналитическую философию языка : лекции / Э. Тугендхат // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. — М. : Изд-во Евр. гум. ун-та, 2001.

Хабермас, Ю. Вовлечение Другого / Ю. Хабермас. — СПб. : Наука, 2001.

Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией / Ю. Хабермас. — М. : Весь мир, 2012.

Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. — СПб. : Наука, 2000 (или 2004).

Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М. : Весь мир, 2003.

Хоннет, А. Невидимость: о моральной эпистемологии признания / А. Хоннет // Кантовский сборник. — Калининград, 2009. — № 1. URL: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/339/872.

Глава 22

ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СЕВЕРА

В результате освоения материала главы студент должен:

знать

- место философии Севера в истории философии;
- особенности концептуальной рефлексии специфики северного бытия;
- специфику экспликации представлений о Севере в философии жизни и философском неотрадиционализме;

уметь

- анализировать социокультурные истоки, историко-философские предпосылки и онтологические основания северного позиционирования в мировой философии;
- осуществлять критику философских представлений об отношении человека к миру в условиях Севера;
- самостоятельно оценивать вклад северного позиционирования в прогресс современной философии;

владеть

- навыками изучения основных экзистенциалов северного бытия и архетипов мышления человека Севера;
 - навыками анализа потенциала философии Севера в мировой философии.
-

В неисчерпаемом разнообразии ландшафта философской мысли выделяют крупные макрорегионы, отличающиеся общностью идей и подходов. В центре внимания традиционно находятся философские культуры Востока и Запада, которые различают по ценностным ориентациям, стилям мышления, предпочтению тех или иных базисных категорий.

Принято считать, что философской культуре Запада присущи умозрительность, рационализм, дискурсивность, логическое мышление, волюнтаризм, активизм и пр. Соответственно, философские культуры Востока рассматривают как отличающиеся практичностью, иррационализмом, интуитивностью, образным мышлением, фатализмом и пр. Указанные различия в архетипах философского мышления представляются актуальными на фоне многовекового глобального противостояния Востока и Запада и поиска взаимопонимания между ними.

Столкновения цивилизаций в XX в. серьезно изменили формат мирового порядка. В мировом сообществе вместо системообразующего противоречия по оси Запад — Восток на первом плане оказалось противоречие по оси Север — Юг. Ответом на вызовы времени стало конституирование философии Севера¹.

¹ См., например: *Теребихин Н. М.* Метафизика Севера. Архангельск : Изд-во ПГУ им. М. В. Ломоносова, 2004; *Попков Ю. В., Тюгашев Е. А.* Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. Салехард ; Новосибирск : Сибирское научное издательство, 2006.

22.1. Феномен философии Севера

Философия Севера — это рефлексия отношения человека к миру в условиях жизни на Севере. В философии истории обычно обсуждались неблагоприятные условия жизни на суровом Севере и вытекающая отсюда пассионарность «северных варваров», сталкивавшихся с цивилизациями благодатного Юга. Поэтому тема Севера не случайно стала одной из ведущих тем в творчестве представителей философии жизни. В работах немецкого философа **Фридриха Вильгельма Ницше** (1844—1900) мы находим истоки современной философии Севера.

22.2. Философия Севера Фридриха Ницше

Как Север Ф. Ницше рассматривал регион Северной Европы, включая Германию. Как Юг он позиционировал страны средиземноморской культуры. Франция для него была страной, в которой соединены элементы культур Севера и Юга. Так, о французах он писал: «В характере французов есть наполовину удавшийся синтез севера и юга, который дает им способность понимать многие вещи и делать другие, которых англичанин никогда не поймет»¹. Чувственность и чувствительность тяготеющих к Югу французских интеллектуалов (например: «социология Огюста Конта с ее римской логикой инстинктов»²) он противопоставлял суровой немецкой душе.

Если на юге истина дана непосредственно в чувственной действительности, то ригоризм северных философов не позволяет утверждать очевидность ее бытия. «Истинный мир!.. — замечает он в отношении И. Канта. — Его нельзя достигнуть, существование его нельзя доказать, его нельзя обещать... Он выдуман как утешение, как мир, к которому человек обязан стремиться, как импульс. (В основе прежнее солнце, но уже просвечивающее сквозь туман и скептицизм; идея, сделавшаяся выпренок, бледна, отзывается севером и воззрениями кенигсбергского философа.)»³

Проживший большую часть жизни в Южной Европе, Ф. Ницше идентифицировал себя как человека Севера. Кредо северянина он формулировал жестко: «Мы гипербореи — мы достаточно хорошо знаем, как далеко в стороне мы живем от других... По ту сторону севера, льда, смерти — наша жизнь, наше счастье. Мы открыли счастье, мы знаем путь, мы нашли выход из целых тысячелетий лабиринта... Лучше жить среди льдов, чем под теплыми веяниями современных добродетелей. Мы были достаточно смелы, мы не щадили ни себя, ни других, но мы долго не знали, куда нам направлять нашу смелость. Мы были мрачны, нас называли фаталистами. Нашим фатумом было: полнота, напряжение, накопление сил. Мы жаждали молний и действий, мы оставались вдали от счастья немощных, от “смире-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. СПб. : Азбука ; Азбука-Аггикус, 2011. Т. 3. С. 444.

² Там же. С. 350.

³ Ницше Ф. О том, как наконец «истинный мир» обратился в басню. История одного заблуждения // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 5. С. 167.

ния”. Грозные тучи вокруг, мрак внутри нас: мы не имели пути, формула нашего счастья: одно “Да”, одно “Нет”, одна прямая линия, одна цель. Что хорошо? — Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть. Что дурно? — Все, что происходит из слабости. Что есть счастье? — Чувство растущей власти, чувство преодолеваемого противодействия. Не удовлетворенность, но стремление к власти, не мир вообще, но война, не добродетель, но полнота способностей (добродетель в стиле Ренессанс, *virtu*, добродетель, свободная от моралина). Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение нашей любви к человеку. И им должно еще помочь в этом»¹.

Христианство, проповедовавшее деятельное сострадание к неудачникам и слабым, Ф. Ницше оценивал как малоподходящее для жителей Севера: «Мы, северяне, без сомнения, происходим от варварских рас, и у нас плохие способности к религии»². Он сравнивал Ренессанс и Реформацию как явления, по-разному выразившие южное и северное отношение к христианству³.

В Ренессансе Ф. Ницше видел освобождение мысли, презрение к авторитетам, победу образования над высокомерием родовой знати, восторженную любовь к науке, пламя правдивости и отвращение к пустой внешности и эффекту. Вместе с тем Возрождение показало краткосрочность царства «индивида». Расточительность слишком велика, и общественные движения быстро истощаются⁴.

Ф. Ницше отмечает южные свободу и свободомыслие. Но признает обоснованными существующие на Юге недоверие и подозрительность к природе, человеку и духу⁵. Размышляя над застройкой Генуи, он видит в ней выражение духа отважных и самовластных людей: «Они жили и хотели жить дальше — об этом говорят они мне своими домами, построенными и украшенными на целые столетия, а не на мимолетное время: они хорошо относились к жизни, как бы зло ни относились они зачастую друг к другу... Вся эта местность обросла великолепной, ненасытной горячкой обладания и добычи, и подобно тому как эти люди не признавали за далями никаких границ и в своей жажде нового воздвигали новый мир рядом со старым, так и у себя на родине каждый из них постоянно восставал на каждого, изоощряясь в подчеркивании своего превосходства и пролагая между собою и своим соседом водораздел личной бесконечности. Каждый наново завоевывал свою родину для себя, превозмогая ее своими архитектурными затеями и переделывая ее как бы в собственный дом на загляденье. В градостроительстве Севера импонирует закон и общая тяга к законности и послушанию; при этом угадывается то внутреннее самоуравнивание и самоупорядочение, которое должно было владеть душой всякого строи-

¹ Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 5. С. 266–267.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 349–350.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 2. С. 176–177.

⁴ Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 4. С. 74.

⁵ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 683.

теля. Здесь же на каждом углу ты находишь себедовлеющего человека, знающего толк в море, приключении и Востоке, человека, который ничуть не расположен к закону и соседу, как к чему-то набивающему оскомину, и завистливым взглядом мерит все уже установленное, старое: с удивительным лукавством фантазии тщится он, по крайней мере мысленно, установить еще раз все наново, наложить на все свою руку — свое чувство, — хотя бы на одно лишь солнечное послеполуденное мгновение, когда его ненасытная и меланхоличная душа почувствует однажды насыщение и взгляду его сможет открыться только собственное и ничего чужого»¹.

По сравнению с Югом Ф. Ницше характеризует Север как более отсталый и поверхностный (плоский), более простодушный и добродушный, чистосердечный². Лютеровская Реформация, на его взгляд, еще более продвинула «одобродушивание». Но благодаря ей возросли «подвижность и непоседливость духа, его жажда независимости, его вера в право на свободу, его “натуральность”»³. Поэтому конечные последствия Реформации он оценивает оптимистично. Сравнивая прилежание на Юге и на Севере, Ф. Ницше подчеркивает, что на многолюдном и плодородном Юге, где нетрудно прокормить себя, ремесленники прилежны из постоянной нужды других людей. Напротив, прилежание английских рабочих, как отмечает он, основано на инстинкте приобретения и целенаправленно: «стремится через владение к могуществу и через могущество — к возможно большей свободе и личной знатности»⁴.

22.3. Освальд Шпенглер о нордическом мирочувствовании

В разработанной **Освальдом Шпенглером** (1880—1936) морфологии мировой истории фаустовская культура позиционируется как культура не только Запада, но и как культура Севера, зародившаяся еще у древне-нордических племен. На его взгляд, нордическое мирочувствование обнаруживается от Англии до Японии и проявляется в трагическом понимании жизни, мужественном пессимизме и радости в тяжелейшие моменты человеческой судьбы. Нордическое мирочувствование воспитывается, чтобы побеждать и делать историю⁵.

Человек Севера динамичен. «Взору фаустовского человека весь его мир предстает как совокупное движение к некой цели... — писал О. Шпенглер. — Жить значит для него бороться, преодолевать, добиваться»⁶. В мире человека Юга — аполлонического человека — целеустремленного движения нет. Так, в Аиде души пребывают как неподвижные тени, лишен-

¹ Ницше Ф. Веселая наука. Т. 1. С. 632.

² Там же. С. 671.

³ Там же. С. 684.

⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 272.

⁵ Шпенглер О. Годы решений // Шпенглер О. Политические произведения. М., 2009. С. 64.

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1998. Т. 1. Гештальт и действительность. С. 452.

ные желаний и силы. Северные души «дикими полчищами» неустанно носятся в воздушных пространствах¹. Античная «душа» — это неподвижное точечное бытие, которое страшится слепой случайности, тогда как «фаустовского, дерзающего на все человека она же только и побуждает к жизни»². Мужчины нордических народов следовали «стремлению викингов к жизни в опасности и погибали везде в мире в бесчисленных приключениях и войнах...»³ Даже лицезрение шекспировских трагедий «вызывает к жизни, возбуждает и обостряет активные, динамичные и пробуждает исконные чувствования энергичного человеческого бытия — жестокость, радость напряжения, опасности, насилия, победы, преступления, блаженство победителя и разрушителя, — чувства, которые дремлют в глубинах северной души со времен викингов, деяний Гогенштауфенов и крестовых походов»⁴. Север — это буря и натиск в противоположность беспечности и ясному спокойствию Юга.

Динамичность бытия на Севере определяет его динамичное миропонимание: «Здесь воплощением истинного бытия предстает чистое действующее пространство»⁵. В аполлоническом мироощущении в субстанции существенна форма, а в фаустовском — сила. «...На Севере господствуют пространство и сила»⁶, — писал О. Шпенглер.

В аполлонической культуре Юга важны оформленность, телесность. О. Шпенглер констатирует: «Античную культуру называли культурой тела, северную — культурой духа»⁷. По его мнению, греки соматичны. «Аполлоническая душа, евклидовская, точечная, ощущала эмпирическое, зримое тело совершенным выражением своего способа существования, фаустовская душа, рвущаяся в дали, находила то же выражение не в персоне, soma, а в личности, характере или как бы еще это ни называли, — замечал он. — “Душа” — для подлинного элина она была в конце концов формой его тела. Так определил ее Аристотель. “Тело” — для фаустовского человека оно было сосудом души. Так ощущал Гете»⁸.

Соматичная личность древнего грека, как полагал О. Шпенглер, чужда идее внутреннего развития, внутренней и внешней истории. Фаустовская личность — это существование, глубочайше сознательное и наблюдающее самое себя, что определяет развитие личностной культуры мемуаров, совести и рефлексий, итогов и перспектив⁹.

Динамизм древненордического жизнечувствования определяет еще одну его черту — тоску по беспредельному. Аполлонического человека

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 518–519.

² Там же. С. 505.

³ Шпенглер О. Годы решений. С. 219.

⁴ Шпенглер О. Закат Европы. С. 505. Сравни: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 2. С. 176–177.

⁵ Шпенглер О. Закат Европы. С. 593.

⁶ Там же. С. 596.

⁷ Там же. С. 432.

⁸ Там же. С. 432–433.

⁹ Там же. С. 345.

интересуют осязаемо действительные вещи, но все его философские системы не замечают обширности мирового пространства. Даже Демокрит «измыслил себе слой крючковатых атомов, замыкающий космос, как кожа»¹. «Напротив, наш никогда не утоленный голод, — продолжает О. Шпенглер, — ищет все новых мировых далей»². Фаустовская душа благоговеет перед беспредельной Вселенной, испытывает чувство власти, проникая в звездные пространства благодаря изобретению телескопа.

Северный человек тоскует по далям и просторам. Поэтому фаустовская культура направлена на расширение, подчинение мира и формирование единой мирохозяйственной системы. Античный мир, напротив, постоянно распадается на множество локализованных отечеств. «Греки основали сотни поселений по прибрежной полосе Средиземного моря, но не сделали при этом ни одной попытки захватнически проникнуть в глубь материка, — отмечает О. Шпенглер. — Поселиться вдали от берега значило бы упустить из виду родину; обосноваться же в одиночестве, сообразно идеалу, витавшему перед звероловами американских прерий, а задолго до того уже перед героями исландских саг, никак не отвечало возможностям античного типа человека. Зрелища, вроде переселения в Америку — каждый сам по себе, на свой страх и риск и с глубокой потребностью остаться одному, — испанских конкистадоров, потока калифорнийских золотоискателей, неукротимого желания свободы, одиночества, безмерной самостоятельности, гигантское отрицание так или иначе ограниченного чувства родины — все это есть нечто исключительно фаустовское»³. Прасимвол фаустовской души О. Шпенглер определяет как безграничное пространство, в качестве производных которого рассматривает «волю», «силу» и «действие».

Фаустовскую культуру немецкий мыслитель понимает как культуру воли, устремленной в будущее, даль и бесконечный горизонт мира. В античной же культуре человек принадлежит настоящему, безволен и лишен сознательной устремленности и порыва к какой-либо цели.

Спорной представляется шпенглеровская характеристика русского человека: «Русская, безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире»⁴. Россия на Западе обычно рассматривается как страна Севера. И ей известны, согласно Л. Н. Гумилеву, люди «длинной воли». Но эта воля сочетается с широтой души, масштабным продвижением по различным фронтам.

О. Шпенглер также сравнивает этики Юга и Севера.

По его оценке, аполлоническое мироощущение исходит из картины мира как сосуществования множества единичных вещей. Поэтому античная этика ориентирована на отдельного покоящегося человека как тело среди тел. Это подразумевает воленепроницаемую атараксию и терпимость, что выражено в тенденции к безмятежной осанке, отсутствию желаний, стати-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 517.

² Там же.

³ Там же. С. 523.

⁴ Там же. С. 489.

ческой замкнутости отдельного человека (например, сидячие, «созерцающие свой пуп» статуи Будды)¹.

Фаустовская этика есть стремление «вверх» — к утверждению Я и его совершенствованию. Фаустовское начало нетерпимо и стремится к господству. «Фаустовский инстинкт, деятельный, волевой, наделенный вертикальной тенденцией готических соборов... — писал О. Шпенглер, — устремленный в дали и в будущее, требует терпения, т.е. пространства для собственной активности, но и только для нее одной. Вспомним, к примеру, какую меру терпимости готова допустить демократия больших городов по отношению к церкви в ее манипулировании средствами религиозного принуждения, между тем как для себя самой она требует неограниченного применения собственных средств и сообразно этому настраивает по мере возможности “общее” законодательство. Всякое “движение” хочет победить; всякая античная “осанка” хочет только наличествовать и мало заботится об этосе других. Бороться “за” или “против” течения времени, осуществлять реформы или перевороты, строить, переоценивать или разрушать — все это одинаково не по-античному и не по-индийски»².

Последним выражением этики Севера О. Шпенглер считает этический социализм, который требует приложения силы всеобщности к энергичному человеку с целью предоставить ему свободу действий³. Поэтому девиз этического социализма не римское *panem et circenses* (хлеба и зрелищ), а право на труд.

22.4. Хосе Ортега-и-Гассет о Севере с точки зрения Средиземноморья

Видный испанский философ **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883—1955) разрабатывал концепцию рациовитализма — «жизненного» разума, который он противопоставлял «чистому» разуму. Размышляя об особенностях средиземноморской культуры, он характеризовал ее в сопоставлении с культурой северных, прежде всего германских, народов.

Средиземноморские народы он описывает как чувственные, эмоциональные: «Средиземноморье — это страстное и непреходящее оправдание чувственности, видимости, поверхностей и исчезающих впечатлений, остающихся от вещей в наших возбужденных нервах»⁴. На фоне средиземноморской чувственности представители северных народов выглядят бесстрастными. «Так, есть народы с богатой, обильной экспрессией — южане, а есть и северяне, для которых естественно почти — подчеркиваю, почти — полное отсутствие выразительности. Вспомним, в какое недоумение приводит недвижимое лицо немца или англичанина, например эти невозмути-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 527.

² Там же. С. 527.

³ Там же. С. 531.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон-Кихоте». СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 75.

мые гладкие щеки, где нет и следа сомнений, складок, дрожи! Вот истинная пустыня души, пустыня всего сокровенного!»¹

Это наблюдение позволяет Х. Ортеге-и-Гассету сделать два вывода в отношении различия философских установок на Севере и Юге.

Во-первых, философская культура Севера ориентирована на углубление познания. «Действительное отличие между германской и латинской культурами, — писал Х. Ортега-и-Гассет, — состоит в том, что первая — это культура глубоких реальностей, тогда как вторая — культура поверхностей»². Говоря на примере И. Канта об ограниченности «германизма», он подчеркивал: «Для средиземноморца важна не сущность вещи, а ее присутствие, ее актуальность: вещам мы предпочитаем живое ощущение вещей»³.

Во-вторых, поскольку южанин экспрессивен, весь вовне, то ему чужда идея субъективности, первенства разума — основной принцип философии Нового времени. В то же время представители северных народов воспринимают ее легко, как очевидную⁴. Впрочем, как полагает Х. Ортега-и-Гассет, если духовная атмосфера времени изменится (предвосхищение постмодернистской чувствительности!), то южные народы возродятся для жизни и истории.

22.5. Метафизика Севера в философском неотрадиционализме

Духовное пробуждение народов глобального Юга сопровождалось обращением к философской традиции, которая переосмыслялась и обновлялась путем актуализации забытых ее вариантов.

Философская традиция Индии, которая берет свое начало в Ведах, в конце XIX — начале XX в. обрела второе рождение в форме неоведанты. Одним из представителей неоведанты был выдающийся деятель национально-освободительного движения в Индии последней четверти XIX — начала XX в. **Бал Гангадхар Тилак** (1856—1920). В качестве базисного текста культуры, вокруг которого могло быть объединено индийское общество, Б. Г. Тилак видел Веда.

Предприняв их исследование в своей ранней работе «Орион. Или исследование древности Вед» («Orion, Studies in the Antiquity of the Vedas», 1893) он пришел к выводу о том, что это одно из древнейших учений, разработанное около 4500 лет до н.э. Данную точку зрения Б. Г. Тилак обосновывал, опираясь на интерпретацию астрономических наблюдений, содержащихся в санскритских текстах. В следующей работе «Арктическая родина в “Ведах”» (1903)⁵ он пришел к выводу о том, что авторы Ригведы были знакомы с климатическими условиями, свойственными только арктическим областям. Мифы других народов, относящихся к европейским вет-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные произведения. М. : Изд-во «Весь Мир», 1997. С. 562.

² Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон-Кихоте». С. 64.

³ Там же. С. 76.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М. : Наука, 1991. С. 130.

⁵ Тилак Б. Г. Арктическая родина в «Ведах». М. : Фаир-Пресс, 2001.

вам арийской расы, тоже, на его взгляд, указывают на Северный полюс как на историческую родину народов и других рас.

Вывод Б. Г. Тилака отвечал общей установке неоведантизма о единстве всего человечества, его религий и духовных учений. Идее монизма, единства и недвойственности мира в неоведантизме придавалось большое значение. «Эта идея Веданты — единственная идея, заслуживающая того, чтобы существовать. Пусть завтра исчезнут все книги. Какое кому дело, пришла ли эта идея раньше всего индусам, евреям или народу, живущему на северном полюсе»¹, — говорил **Свами Вивекананда** (1863—1902).

Из идеи веданты о том, что все, проявляющееся как многое, — как бы ни были велики различия в разных его проявлениях, — есть в сущности одно, вытекает, по мнению С. Вивекананды, ряд важных следствий. Так, например, открывается, что человек един с Богом. Поэтому «Веданта не возлагает никакой ответственности на маленькие божества»². «Маленькая индивидуальность» не должна возлагать вину за свое положение на кого-либо другого. Человек сам ответственен за свое бытие.

Путь действий, труда, положительной силы представляется С. Вивекананде единственным, но далеко не всегда адекватно осознаваемым: «Человечество представляется мне собранием людей, замерзающих в снегу, о которых я когда-то читал. Говорят, что они чувствуют сильный позыв ко сну и, когда их стараются насильно разбудить, говорят: “Дайте мне спать. Так прекрасно спать в снегу!” — и во сне умирают. То же происходит и со всеми нами. Мы в течение всей жизни постоянно замерзаем, начиная с ног, и нам всем хочется спать. Но мы должны проснуться и стремиться к идеалу...»³

Отрицая взгляды о дуализме мироздания, Веданта учит о тщетности надежд об избавлении страданий после смерти: «...мы не можем избежать неизбежного путем самоубийства, не можем уклониться от наших испытаний»⁴. С. Вивекананда, напоминает, что карма-йога учит: «Трудитесь неустанно, но отрешитесь от всякой привязанности к труду. Не отождествляйте себя ни с чем вне вас. Держите ваш ум свободным»⁵.

Позиция С. Вивекананды представляется разумной и оправданной в контексте гипотезы об арктической прародине человечества. Расселение человечества в результате глобальных миграций необходимо вело к смене ландшафта обитания и базисных отраслей хозяйственной деятельности. Нордически бесстрастное отношение к труду выглядит неизбежностью, с которой вынужден был мириться выходец из арктической прародины.

Актуальную культурную оппозицию «Запад — Восток» представители неоведантизма снимали обращением к Северу, усматривая в нем первоисток человечества. Этот вывод неоведантизма поддержал французский философ **Рене Генон** (1886—1951).

¹ *Вивекананда С.* Философия йоги. Магнитогорск, 1992. С. 321.

² Там же. С. 276.

³ Там же. С. 331.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 66.

Высказываясь о противопоставлении «современного» Запада и «традиционного» Востока, Р. Генон говорит о том, что на Востоке сохранилась *живая традиция*. Но исток традиции и цивилизации, как полагает он, является гиперборейским. Р. Генон утверждает существование Примордальной традиции, которая пришла на Запад и Восток из гиперборейских регионов¹.

Констатируя упадок Запада, итальянский философ **Юлиус Эвола** (1898—1974) видит спасение в обращении к солнечной нордической традиции. «...Некоторые люди снова будут готовы к этому долгому пути, — писал он, — к долгому риску, к долгому созерцанию и к долгому молчанию; при этом снова повеет ветер далекого — ветер древней нордической традиции — и спящие Запада проснутся»².

Под солнечной нордической традицией Ю. Эвола понимает содержащиеся в различных традициях воспоминания о нордической родине и нордической культуре, о трансцендентной, нечеловеческой духовности, тесно связанной с победоносным превосходством формы над хаосом, победой сверхчеловеческого и небесного надо всем человеческим и земным, идеалами достоинства и благородства. «Солнечность» он полагает основным символом трансцендентного мужества.

Ю. Эвола призывал к решительному безусловному, интегральному возврату к нордическо-языческой традиции, к восстановлению ее ценностей. К нордическим ценностям он относил честь и верность, порядок и иерархию, индивидуальность и чистоту. Эти ценности были тайным наследием, передаваемым по тайной цепи от немногих к немногим. Теперь же, пишет Ю. Эвола, «в тишине, в строгой дисциплине самообладания и самоопределения мы должны с холодным настойчивым усердием создать из единиц элиту, возрождающую солнечную мудрость»³. Обновленное, одухотворенное, терпкое переживание мира откроет «то чувство свободы и величия, то космическое дыхание, даже самого слабого дуновения которого еще не знали “мертвые” Европы»⁴.

Нет ничего хуже, по убеждению Ю. Эволы, человеческого, слишком человеческого. «Человеческое» следует преодолеть полностью, безжалостно. Люди должны возвратиться к самим себе, они должны в самих себе искать свою причину, и свою цель, и свою ценность. Они научатся чувствовать себя одинокими, без помощи и без закона. Обратив спокойный взгляд внутрь себя, узнают, что ничего не надо продвигать, не на что надеяться и нечего бояться. В любви и в ненависти увидят лишь нищету и слабость. Они замкнутся в активном безразличии и смогут все благодаря своей обновленной невинности.

Речь фактически идет о возрождении (или перерождении) человека в сверхчеловека. «Возможность поставить свою собственную особую жизнь во главу угла и, смеясь, смотреть в бездну, возможность беспрестанно давать

¹ Генон Р. Кризис современного мира. М. : Эксмо, 2008. С. 31.

² Эвола Ю. Языческий империализм. М. : Арктогея, 1990. С. 14.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 15.

и одинаково относиться как к победе, так и к поражению, как к успеху, так и к неудаче родится из того превосходства, которое позволит отныне управлять своим собственным существом как вещью, и которое проснется в истинном познании принципа, более могущественного, нежели смерть и разложение»¹, — пишет Ю. Эвола. У реинтегрированных таким образом людей появятся новые цели, новые глаза, новые крылья. Индивидуумы снова будут иметь начало и конец в них самих. «Они станут закрытыми в себе как мир, как скала, как вершина, — имея дело только со своей силой или со своей слабостью, — отмечает он. — Каждый займет свой пост, — пост в борьбе; каждый обретет свое качество, свою жизнь, свое достоинство, свою особенную силу, ни на что не похожую, непреходящую»².

Нордическую мораль Ю. Эвола формулирует так: возвыситься над потребностью «доверия» и «понимания», над скверной братства, над безволеием любви и самолюбия, над ощущением себя похожим на других и равным другим. Ценностью тогда станет непередаваемость, уникальность. Но отношения — «честно признаваемые, тайно воспламененные в дисциплине духа, но внешне резкие и содержащие в сверкающей строгости полную меру неизмеримого, бесконечного: по-военному, как в походе, как в сражении. Точные отношения, Порядок, Космос, Иерархия»³.

Каков же исход мобилизации лучших? Как он выразится в практической политике? Ю. Эвола дает следующий ответ: «Предельно индивидуализированные группы, организующиеся в действии без посредников и смягчений, одни из них — как отдельные мужи, так и целые племена — блистательно возвысятся, другие будут безжалостно уничтожены». Произойдет, таким образом, ротация элит. «Сверху солнечные и самодостаточные существа, властелины с “глубоким, далеким и грозным взором”, которые ничего не берут, а, напротив, дают от избытка света и могущества, и которые стремятся к решительному течению жизни со все более удивительной интенсивностью, одновременно с этим становясь все более неподвижными в своей сверхъестественной законности»⁴, — восторгается Ю. Эвола. «И в мире ясности, — заключает он, — отразятся тогда слова предвестника Ницше, понимаемые в трансцендентном смысле: “Как прекрасны, как чисты эти свободные, неразгоряченные более духом силы!”»⁵

О проблеме индивидуации высказался представитель психоаналитической философии **Карл Густав Юнг** (1875—1961), известный своим учением об архетипах коллективного бессознательного. «Не случайно именно наше время взывает к спасительной личности, т.е. к тому, кто ускользает от неизбежной власти коллективности и тем самым по крайней мере психически освобождает себя, зажигая для других обнадеживающий свет маяка, который возвещает о том, что по меньшей мере одному удалось избежать рокового отождествления с групповой душой, — писал он. — Ведь группа,

¹ Эвола Ю. Языческий империализм. С. 114.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 115—116.

⁴ Там же. С. 116.

⁵ Там же.

именно из-за своей бессознательности, не обладает никаким свободным выбором, благодаря чему психическое действует в ней как ничем не ограниченный природный закон. Возникает каузально обусловленный процесс, останавливающийся только с катастрофой. Народ всегда тоскует по герою-драконоборцу, когда чувствует опасность психического, — отсюда вопль о личности»¹. «Воздыхание по личности» стало настоящей проблемой, подчеркивает К. Г. Юнг. «Возгласами ликования приветствует итальянский народ личность дуче, другие народы стенают, оплакивая отсутствие великих фюреров»².

Состоявшаяся личность, по К. Г. Юнгу, способна прислушаться к внутреннему голосу и встать вне психоза толпы. «Личность, однако, может не поддаться панике тех, кто уже пустился наутек, потому что она уже пережила ужас. Она доросла до понимания нового и стала (ненамеренно и невольно) лидером»³, — утверждает К. Г. Юнг. Это объясняется тем, что индивидуированный человек осознает свою изначальную и собственную сущность и живет соразмерно с ней, тогда как обычный человек импульсивен, поступает и действует так, как если бы это был не он сам.

Процесс индивидуации для К. Г. Юнга — это открытая борьба и открытое сотрудничество разума и хаотической жизни бессознательного, единственно приемлемая для нордических культур. На Юге ассимиляция бессознательного достигается, по его мнению, универсализацией и расширением сознания, например в йоге. «Однако содержания сознания по мере его расширения теряют ясность в чем-то единичном, — замечает он. — В конце концов сознание становится всеохватывающим, но одновременно и сумеречным; бесконечное число вещей вливается тогда в расплывчатую целостность, которая граничит с полной идентичностью субъективных и объективных данностей. Все это очень хорошо, но едва ли может быть рекомендовано тем религиям, которые расположены севернее поворотного круга рака»⁴.

К. Г. Юнг убежден, что люди Севера должны избрать для себя иное решение. «Мы верим в Я-сознание и в то, что мы называем действительностью. Действительность нордического климата где-то так убедительна, что мы чувствуем себя значительно лучше, если о ней не забываем. Для нас есть все резоны заниматься этой действительностью»⁵.

Индивидуацией К. Г. Юнг называет долгий и сложный процесс, который ведет к осуществлению Самости и опыту самобытия. В разбирательстве сознательного и бессознательного осуществляется конституирование развертывания изначальной целостности.

Процесс индивидуации включает объектную и субъектную ступени. На объектной ступени решается задача демонтажа Персоны (роли, маски) человека и анализа, освоения и интеграции личного бессознательного. На субъектной ступени реализуется фаза интеграции архетипов путем «отвязывания» их от объектов и деперсонификации. Цель состоит в пре-

¹ Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 214.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 215.

⁴ Там же. С. 206.

⁵ Там же.

одолении автономии архетипов и в инструментальном их использовании для связи сознания с бессознательным. В результате сознание расширяется, личность приобретает самовозрастающую внутреннюю архитектуру и посредством открывающихся многоуровневых связей интегрируется в коллектив.

Сегодня философия Севера находится в становлении. Переосмысливается классическое наследие, традиционно относившееся к западной философии. Эксплицируются этнофилософии коренных народов Крайнего Севера и других северных сообществ. Выявляются и систематизируются базовые концепты философии Севера¹, позволяющие понять и сохранить устои северной цивилизации.

Практикум

Вопросы и задания для самоконтроля

1. Что такое Север? В чем отличие Севера от Запада, Юга и Востока как способов бытия человечества?
2. По каким признакам сопоставляет Ф. Ницше культуры Севера и Юга?
3. Как О. Шпенглер раскрывает содержание нордического мирочувствования?
4. Назовите особенности средиземноморской культуры согласно Х. Ортеге-и-Гассету.
5. Какие ступени проходит процесс индивидуации?

Аналитические вопросы и задания

1. Каким образом ландшафт Севера детерминирует его духовную культуру?
2. Как диагностируется северный формат фаустовской культуры?
3. Чем различаются установки философов, относящихся к средиземноморскому и балтийскому культурным кругам?
4. Как представлена нордическая традиция в духовной культуре человечества?
5. Объясните, почему феномен культа личности укоренен в культуре Севера.

Творческие вопросы и задания

1. Назовите параметры, по которым могут быть сопоставлены философские культуры народов Севера и Юга, если исходить из традиционных сопоставлений восточной и западной философии.
2. Как позиционировать аполлоническую культуру с учетом содержания гиперборейского мифа?
3. В чем состоит содержание этики Севера в сравнении с этикой Юга?
4. Как нордическое мирочувствование выражено в учениях философов стран Северной Европы?
5. По каким параметрам может быть диагностирована степень индивидуации человека?

Литература

Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон. — М. : Эксмо, 2008.

Ницше, Ф. Антихрист // Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. — СПб. : Азбука ; Азбука-Аттикус, 2011. — Т. 5.

¹ Потков Ю. В., Тюгашев Е. А. Философия Севера // Современная мировая философия / под ред. А. С. Колесникова. М. : Академический проект ; Альма Матер, 2013. С. 548–558.

- Ницше, Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Сочинения : в 2 т. — М. : Мысль, 1990. — Т. 1.
- Ницше, Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Собрание сочинений : в 5 т. — СПб. : Азбука ; Азбука-Аггикус, 2011. — Т. 3.
- Ортега-и-Гассет, Х.* Размышления о «Дон-Кихоте» / Х. Ортега-и-Гассет. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 1997.
- Ортега-и-Гассет, Х.* Человек и люди // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные произведения. — М. : Изд-во «Весь Мир», 1997.
- Попков, Ю. В.* Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства / Ю. В. Попков, Е. А. Тюгашев. — Салехард ; Новосибирск : Сибирское научное изд-во, 2006.
- Теребихин, Н. М.* Метафизика Севера / Н. М. Теребихин. — Архангельск : Изд-во ПГУ им. М. В. Ломоносова, 2004.
- Тилак, Б. Г.* Арктическая родина в «Ведах» / Б. Г. Тилак. — М. : Фаир-Пресс, 2001.
- Шпенглер, О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. — М. : Мысль, 1998. — Т. 1: Гештальт и действительность.
- Эвола, Ю.* Языческий империализм / Ю. Эвола. — М. : Арктогея, 1990.
- Этика Севера / ред. В. И. Бакштановский. — Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1992.
- Юнг, К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации / К. Г. Юнг. — М. : Наука, 1996.

Литература ко всему курсу

Бохеньский, Ю. М. Современная европейская философия / Ю. М. Бохеньский. — М. : Республика, 2000.

Гайдено, П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX в. / П. П. Гайдено. — М. : Республика, 1997.

Западная философия: итоги тысячелетия. — Екатеринбург : Деловая книга ; Бишкек ; Одиссей, 1997.

Исторические типы рациональности : в 2 т. — М. : ИФ РАН, 1995.

История современной зарубежной философии: компаративистский подход : в 2 т. / под ред. М. Я. Корнеева, А. С. Колесникова, Б. В. Маркова. — СПб. : Лань, 1998.

Колесников, А. С. Философская компаративистика: Восток — Запад / А. С. Колесников. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004.

Коплстон, Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон. — М. : Центрполиграф, 2002.

Лосев, А. Ф. История философии как школа мысли // *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. — М. : Политиздат, 1991. — С. 493–508.

Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1990.

Ницше и современная западная мысль. — СПб. ; М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге ; Летний сад, 2003.

Проективный философский словарь. Новые термины и понятия / под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна. — СПб. : Алетейя, 2003.

Руткевич, А. М. Философы XX века / А. М. Руткевич. — СПб. ; М., 1999.
URL: http://www.samomudr.ru/d/Rutkevich%20AM%20_Filosofy%20XX%20veka.pdf.

Хюбшер, А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века / А. Хюбшер. — М. : ЦТР МГП ВОС, 1994.

Интернет-ресурсы

Научная библиотека Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. URL: <http://www.lib.msu.su/index.html>

Научная библиотека Санкт-Петербургского государственного университета. URL: <http://www.lib.spbu.ru>

Научная электронная библиотека. URL: <http://elibrary.ru>

Российская государственная библиотека. URL: <http://www.rsl.ru>

Университетская информационная система «Россия». URL: <http://uisrussia.msu.ru>

Цифровая библиотека по философии. URL: <http://www.filosof.historic.ru>

Наши книги можно приобрести:

Учебным заведениям и библиотекам:
в отделе по работе с вузами
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: vuz@urait.ru

Частным лицам:
список магазинов смотрите на сайте urait.ru
в разделе «Частным лицам»

Магазинам и корпоративным клиентам:
в отделе продаж
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru

Отзывы об издании присылайте в редакцию
e-mail: red@urait.ru

**Новые издания и дополнительные материалы доступны
в электронной библиотечной системе «Юрайт»
biblio-online.ru**

Учебное издание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА. СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебник и практикум для академического бакалавриата

Под редакцией доктора философских наук, профессора *А. С. Колесникова*

Формат 70×100¹/₁₆.
Гарнитура «Petersburg». Печать цифровая.
Усл. печ. л. 29,76. Заказ № 10454.

ООО «Издательство Юрайт»
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4а.
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: izdat@urait.ru, www.urait.ru